

DUE DATE SLIP

GOVT. COLLEGE, LIBRARY

KOTA (Raj)

Students can retain library books only for two weeks at the most

BORROWER'S No	DUE DATE	SIGNATURE

रस सिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा



प्रो. सुप्रजनदास स्वामी

एम० ए० (संस्कृत)

साहित्य-व्याकरण-वेदान्त-साङ्ख्ययोगाचार्य

ॐ

प्रकाशक

नीरज शर्मा

मो-82, रामदाम मार्ग, तिलक नगर, जयपुर

©

रसमिहान्त की शास्त्रीय समीक्षा :

प्रो० नुरजनदान स्वामी

प्रथम संस्करण : 1983

मूल्य : 90/-

प्रकाशक : श्रीमन्त्र शर्मा

मुद्रक : ललीतचन्द्र गुप्त

बैरव पन्नालय, अजमेर



इस ग्रन्थ के रचयिता प्रोफेसर मुरजनदास स्वामी

प्रो. सुरजनदास स्वामी

जन्म मवत् १९६७, भुभनू, शेखावाटी

दीक्षा जमान उदयपुर, शेखावाटी

शिक्षा श्री दाहू महाविद्यालय, जयपुर व वागणमो मे । साहित्य व्याकरण, वेदान्त व माध्य योगादि विषया की आचार्यपर्यन्त तथा एम ए (सम्भृत) पर्यन्त । स्वर्गीय विद्यावाचस्पति प श्री मधुसूदन जो महाराज न वैदिक विज्ञान की शिक्षा ।

अध्यापन मन् १९३१ मे १९७४ तक विभिन्न महाविद्यालया तथा जोधपुर विश्वविद्यालय मे ।

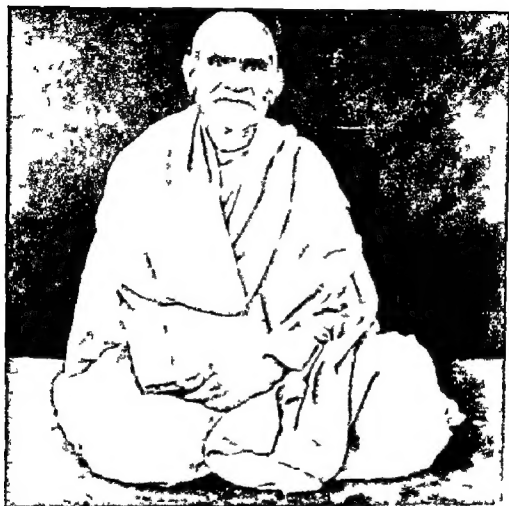
पुस्तकें अनेक पुस्तका का सम्पादन । कुछ प्रमुख प्रकाशित पुस्तकें—दाहू-वाणी और दर्शन, दाहू वाणी को ६० पृष्ठात्मक भूमिका अग्निदेविकाध्याय, आशीचपजिका, पदनिर्गत, देवामुरख्याति, मन्वन्तरनिर्गार पथ्यान्वस्ति, पुग-पोतपत्तिप्रसंग, मन्ध्योपासनरहस्य व यज्ञोपवीत-रहस्य । इनपय ब्राह्मण के द्वितीय काण्ड तथा प्रथम काण्ड के ६, ७, ८, ९ अध्याया का स्वर्चित हिन्दी अनुवाद तथा म्व मोती नाल जी के हिन्दी विज्ञान भाष्य के माय सम्पादन ।

यजुर्वेद के प्रथम, द्वितीय, तृतीय अध्यायो व अथर्ववेद के कुन्ताप सूक्तों पर महामण्डलेश्वर श्री गणेश्वरानन्द जी द्वारा विर्गित मन्वन्त समन्वय भाष्य का तथा सामवेद पर हिन्दी समन्वय भाष्य का सम्पादन ।

दर्शन, वेद व साहित्य मन्वन्ती अनेक गोप्रेखा का प्रकाशन ।

प्रकाशनाधीन पितृनन्व, पुराणरहस्य, विचारनागर का मन्वन्त म्पान्गण, दाहूवाणी का मन्वन्त पद्यानुवाद आदि ।

स्व० त्यागमूर्ति स्वामी मङ्गलदासजी महाराज



त्यागिना ब्रह्मलोनाना स्वामिनां समदर्शनाम् ।
 धीमन्मङ्गलदासाना गुहणा चरणाम्बुजे ॥१॥
 ध्यात्वा समर्प्यते भक्त्या तदीयकरवञ्जयो ।
 रत्नसिद्धान्त-शास्त्रीय-समीक्षया कृतिर्मया ॥२॥

सम्मतियाँ

मैने प्रो. सुरजनदास स्वामी की नव-प्रकाशित कृति 'रससिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा' का अवलोकन किया। रस-सिद्धान्त और उसके विविध पक्षों पर विगत वर्षों में, विशेषतः हिन्दी में, अनेक ग्रन्थ लिखे गये हैं, और ऐसा प्रतीत होता है कि अब भारतीय काव्यशास्त्र के इस महनीय सिद्धान्त का कोई पक्ष अनालोचित नहीं रह गया है। इन ग्रन्थों में रस-सिद्धान्त की व्याख्या भी हुई है और समीक्षा भी। व्याख्याकारों और समीक्षकों में परम्परागत पद्धति से भारतीय काव्यशास्त्र का गहन अध्ययन करने वाले मनीषी विद्वान् भी हैं और आधुनिक पद्धति से, मुख्यतः अनुवाद के माध्यम से, उसका अनुशीलन करने वाले समीक्षक बन्धु भी हैं। कुल मिलाकर, अधिकारी और अनधिकारी दोनों प्रकार के लेखकों द्वारा इस विषय पर इतना लिखा गया है कि उस सबकी समीक्षा और परीक्षा भी आज आवश्यक हो गई है।

प्रो. स्वामी की प्रस्तुत कृति का उद्देश्य दोहरा है भारत के प्राचीन आचार्यों के मतों का यथातथ्य उपस्थापन करके रस सिद्धान्त, जिसकी व्यापक परिधि में भाव, रसाभास, भावाभास आदि भी समाविष्ट हो जाते हैं, के विशद व्याख्यान द्वारा उसका स्पष्टीकरण तथा आधुनिक विद्वानों द्वारा प्राचीन आचार्यों के मतों के अवबोधन एवं निरूपण में दीख पड़ने वाली विसंगतियों एवं उनके परिणामस्वरूप रस के सम्बन्ध में प्रचलित कतिपय भ्रान्तियों का निराकरण करके इसके सही स्वरूप का विशदोक्ति। प्रो. स्वामी ने आचार्य विश्वेश्वर, डा. नगेन्द्र, डा. प्रेमस्वरूप गुप्त तथा अन्य विद्वानों की रस-सम्बन्धी कतिपय भ्रान्त धारणाओं और निष्कर्षों का अपाकरण करके अपने मत की सयुक्तिक स्थापना की है। उदाहरणतः, उन्होंने सिद्ध किया है कि भरत के रस-सूत्र में उपात्त 'सयोग' शब्द का भट्टनायक-सम्मत अभिप्राय भोग्यभोजकभाव सम्बन्ध है, न कि भाव्यभावकभाव सम्बन्ध, और इसी प्रकार उक्त सूत्र में 'निष्पत्ति' शब्द का अर्थ भुक्ति है, न कि भावना, जैसा कि डा. नगेन्द्र (रस-सिद्धान्त, पृ. १६६) की मान्यता है। डा. नगेन्द्र की उपर्युक्त मान्यता का आधार अभिनवगुप्त की 'काव्येन भाव्यन्ते रसाः' यह उक्ति है, किन्तु प्रो. स्वामी के अनुसार यहाँ 'भावन' का अर्थ 'साधारणीकरण' नहीं है जैसा कि डा. नगेन्द्र समझते हैं, अपितु इसका अभिप्राय है 'विभाव आदि द्वारा जनित चर्वण या आस्वादनरूप प्रतीति का विषय होना' (अभिनव-भारती, पृ. २७७) 'यत्तु काव्येन भाव्यन्ते रसास्तत्र विभावादिजनितचर्वणात्मका-स्वादनरूपप्रत्ययगोचरतापादनमेव यदि भावन तदभ्युपगम्यन् एव'। इसी प्रकार उन्होंने डा. नगेन्द्र द्वारा विहित भट्टनायक के मत की इस व्याख्या का भी खण्डन

किया है कि स्थायिभाव ही भावित होकर रस-रूप में परिवर्तित हो जाता है। जैसा कि प्रो. स्वामी ने निर्दिष्ट किया है, इस सम्बन्ध में भम्मट का स्पष्ट कथन है कि 'माधारणीकृत रति आदि जब भोजकत्व व्यापार द्वारा आस्वादित या भुक्त होने हैं तब रस कहलाते हैं।' यहाँ भम्मट ने स्थायिभाव की भाव्यमानता स्वीकार की है, न कि रस की। भट्टनायक के भम्मट-निर्दिष्ट इस दृष्टिकोण का स्पष्टीकरण रस-गगाधर (प्रथम आनन, पृ. २४) में इन शब्दों में मिलता है—'तत्र भुज्यमानो रत्यादि रत्यादिभोगो वा रस।' डा. नगेन्द्र आज रस-सिद्धान्त के प्रतिष्ठित विद्वान् माने जाते हैं, अतः प्राचीन आचार्यों के मतों का उनके द्वारा जिन रूप में निरूपण होगा, प्रायः वही आधुनिक भारतीय काव्यशास्त्र के क्षेत्र में—विशेषतः हिन्दी काव्यशास्त्र-जगत् में—मान्य व्याख्या के रूप में प्रतिष्ठित होगा, चाहे वह निरूपण भ्रमपूर्ण क्यों न हो। इस प्रकार प्राचीन आचार्यों के मतों की भ्रान्तिपूर्ण व्याख्या सम्भव है। ऐसी भ्रान्तिपूर्ण व्याख्या नई भ्रान्तियों को जन्म देगी एवं फलतः रस आदि विविध काव्यशास्त्रीय तत्त्वों का स्वरूप 'निश्वासान्ध' दर्पण की भाँति अप्रकाशित रह जाएगा तथा शनैः शनैः 'दुर्धर्ष्याविषमूर्च्छित' हो जाएगा। इस स्थिति के परिहरण के लिए आवश्यक है कि भारत की काव्यशास्त्रीय परम्परा के 'साक्षात्कृतधर्मा' अधिकारी विद्वान्, मूल ग्रन्थों के सूक्ष्म अध्ययन, चिन्तन और मनन के आधार पर, विविध काव्य-शास्त्रीय सिद्धान्तों की सही व्याख्या प्रस्तुत करें। व्याख्या-सम्बन्धी मतभेद सम्भव है, परन्तु व्याख्या का आधार दृढ़ होना आवश्यक है और आधार की दृढ़ता की कसौटी है प्राचीन ग्रन्थों के मूल पाठ (अनुवाद नहीं) का तात्त्विक अवबोध।

प्रो. स्वामी का प्रस्तुत ग्रन्थ, जो उनकी वर्षों की माधना का विपाक है, इस दिशा में एक स्तुत्य प्रयास है। मैं उनके इस अभिनव प्रयास का स्वागत करता हूँ एवं उनका, इस आनन्दवर्धन उपलब्धि के लिए, अभिनन्दन करता हूँ।

धर्मन्द्रकुमार गुप्त

आचार्य एवं अध्यक्ष, सस्कृत-विभाग,
पंजाब विश्वविद्यालय, पटियाला।

अगस्त २७, १९८३

—०—

रससिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा शीर्षक ग्रन्थ में श्री मुरजनदामजी स्वामी ने अपने गम्भीर एवं व्यापक अध्ययन के आधार पर भरत मुनि से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तत्व के विद्वानों के रससम्बन्धी मतों की सही एवं स्पष्ट रूप में हिन्दी माध्यम से प्रस्तुत करने का स्तुत्य प्रयास किया है। इन प्रयास में लेखक की शैली सर्वत्र युक्तियुक्त, तर्कमय एवं स्पष्टतायुक्त रही है। यद्यपि इन प्रकार के प्रयास डा० नगेन्द्र, डा० प्रेमस्वरूप गुप्त आदि विद्वानों ने भी किए हैं, परन्तु

मूल ग्रन्थों के दुख्ख होने के कारण तथा संस्कृत में होने के कारण इन विद्वानों के विवेचन में यत्र तत्र त्रुटियों का रहना स्वाभाविक था। श्री स्वामीजी ने इन त्रुटियों का परिहार करके प्रशंसनीय कार्य किया है। रससिद्धान्त के दुख्ख स्थलों को स्पष्ट करने में श्री स्वामीजी का उपर्युक्त विद्वानों से जहाँ जहाँ मतभेद है वहाँ श्री स्वामीजी का मत मूल का सही प्रस्तुतीकरण प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए भट्टलाल्लट आदि के मतानुसार रस की स्थिति अनुकार्य, अनुकर्ता तथा सहृदय में से किसमें है ? यह विचारणीय प्रश्न है। इस सम्बन्ध में डा० नगेन्द्र आदि हिन्दी के विद्वान् प्रायः कह देते हैं कि भट्टलाल्लट आदि के मतानुसार रस का सहृदय से कोई सम्बन्ध नहीं। यहाँ यह ध्यातव्य है कि जिस अनुकाय आदि में वे रस की स्थिति मानते हैं वे काव्यगत है तथा वह काव्य सहृदय के ज्ञान का विषय है। अतः अनुकार्य आदि में रस मानते हुए भी यह ता मानना ही पड़गा कि यह रस सहृदय के ज्ञानविषयभूत अथवा ज्ञानवर्ती पात्रा में है। अतः सहृदय से रस के सम्बन्ध का अपलाप नहीं किया जा सकता। इसीलिए श्री स्वामीजी कहते हैं कि उनकी (भट्टलाल्लट आदि की) रसविषयक व्याख्या भी सहृदयसम्बन्धरहित नहीं हो सकती (पृ० ३४)। इसी प्रसंग में वे अपने मत के समर्थन में अभिनवभारती से भी उद्धरण प्रस्तुत करते हैं।

यद्यपि रसानुभूति आत्मानुभूति से भिन्न है तथापि सौक्तिक अनुभूति से भिन्न होने के कारण रसानुभूति का सादृश्य आत्मानुभूति से सम्भव है। इसीलिए संस्कृत विद्वानों ने रसनिरूपण के प्रसंग में यत्र-तत्र दार्शनिक प्रक्रिया का आश्रय लेकर दार्शनिक पदावली का प्रयोग किया है। रसाद्यवच्छिन्ना भग्नावरणा चित्, माक्षिभास्यता, वृत्तिभास्यता आदि इसी प्रकार के दार्शनिक सिद्धान्त हैं। इनको समझने में हिन्दी के विद्वानों द्वारा भूल होना स्वाभाविक था। श्री स्वामीजी ने रसविवेचन के प्रसंग में इनका स्पष्टीकरण करके स्तुत्य कार्य किया है।

संस्कृत आलंकारिकों के रससम्बन्धी मता का स्पष्टीकरण करने के अतिरिक्त विद्वान् लेखक ने यहाँ यथासम्भव उनके मता की समीक्षा भी प्रस्तुत की है। मेरा विश्वास है कि रससिद्धान्त के विवेचन और स्पष्टीकरण की दृष्टि से यह एक अद्वितीय ग्रन्थ है। लेखक इसके लिए हादिक बधाई के पात्र हैं।

ब्रह्मणन्द शर्मा

भू० पू० निदेशक

राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान

एव

यू० जी० सी० रिसर्च प्रोफेसर

राजस्थान विश्वविद्यालय, जयपुर

राजस्थान के मूर्धन्य सस्कृत विद्वान् प्रो० सुरजनदाम स्वामी, भूतपूर्व अध्यक्ष, सस्कृत विभाग, जोधपुर विश्वविद्यालय द्वारा प्रणीत “रस-सिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा” का आद्यन्त अवलोकन किया। इसमें स्वामीजी ने रस के स्वरूप, प्रक्रिया एवं निष्पत्ति के साथ-साथ भाव, रसाभास, साधारणीकरण आदि विषयों का मूल सस्कृत ग्रन्थों के आधार पर गहन अध्ययन एवं मनन के साथ तलस्पर्शी विवेचन प्रस्तुत किया है। रस-सम्बन्धी शास्त्रीय चिन्तन को उसके विशुद्ध एवं अनाविल रूप में प्रतिपादित करने वाला यह एक अप्रतिम ग्रन्थ कहा जा सकता है।

विद्वान् लेखक ने भरत के नाट्यशास्त्र तथा अभिनवगुप्त-कृत “अभिनव-भारती” “लोचन” आदि ग्रन्थों के आधार पर रस का यथार्थ स्वरूप स्पष्ट करत हुए अलंकारशास्त्र की सुदीर्घ परम्परा में भामह, दण्डी, उद्भट, वामन, भट्ट-लोल्लट, शकुन्तल, ध्वनिकार, आनन्दवर्धन, भट्टतीर्थ, भट्टनायक, अभिनवगुप्त, धनजय, धनिक, भोज, मम्मट, शारदातनय, हेमचन्द्र, रामचन्द्र-गुणचन्द्र, विश्वनाथ, मधुसूदन सरस्वती तथा पंडितराज जगन्नाथ आदि प्रमुख आचार्यों के रसविषयक चिन्तन का विस्तृत एवं विशद परिचय दिया है।

स्वामीजी ने भरत एवं उनके प्रतिभाशाली व्याख्याकार अभिनवगुप्त की रस-सम्बन्धी मान्यताओं के आलोक में परवर्ती चिन्तन का आवलोकन करते हुए उसकी उपलब्धियों व सीमाओं का भी निर्देश किया है। इसी तम में उन्होंने आधुनिक विद्वानों की रस-विषयक अनेक भ्रांतियाँ या दुर्व्याख्याएँ का भी स्पष्ट शब्दों में युक्तिपुरस्सर खण्डन करते हुए रस-सिद्धान्त को उसके विशुद्ध शास्त्रीय परिप्रेक्ष्य में हमारे सामने रखने का सराहनीय कार्य किया है।

‘साधारणीकरण’ का विवेचन करते हुए स्वामीजी ने आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, आचार्य केशवप्रसाद मिश्र, डा० नगेन्द्र आदि हिन्दी विद्वानों से अपना मतभेद स्पष्ट करते हुए अपनी व्याख्या के समर्थन में अनेक शास्त्रीय प्रमाण प्रस्तुत किये हैं। इसी प्रकार डा० प्रमस्वरूप गुप्त, डा० राकेश गुप्त आदि रस-सिद्धान्त के आधुनिक अध्येताओं की अनेक भ्रान्त धारणाओं का भी उन्होंने युक्तिपूर्वक खण्डन किया है।

वस्तुतः “रस-सिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा” स्वामीजी के अनेक वर्षों के अनवरत अध्ययन तथा गभीर चिन्तन-मनन का सारभूत नबनीत है। इसमें उनके भारतीय दर्शन तथा साहित्यशास्त्र के तलावगाही पाण्डित्य का मणिकाम्यचनयोग देखा जा सकता है। इस प्रौढ़ एवं गभीर कृति के द्वारा स्वामी जी ने रस-सिद्धान्त के शास्त्र-सम्मत विशुद्ध स्वरूप की अवगति प्रदान करते हुए तद्विषयक विभिन्न भ्रान्त धारणाओं के निराकरण का स्तुत्य प्रयास किया है। उनके जैसा शास्त्र-निष्णात एवं प्रखर मेधावी विद्वान् ही इस दुर्लभ कार्य को इतनी मफनता के साथ सम्पन्न कर सकता था।

यह ग्रन्थ रस-सिद्धान्त के अनुशीलन, विवेचन एवं मूल्याङ्कन को स्वामीजी की एक अमूल्य देन माना जायेगा, इसमें मुझे तनिक भी सन्देह नहीं ।

काव्यशास्त्र के समस्त अध्येताओं, संस्कृत एवं हिन्दी के विद्वानों, अध्यापकों, शोधकर्ताओं एवं उच्च कक्षाओं के प्रौढ विद्यार्थियों के लिए यह ग्रन्थ अत्यन्त उपयोगी एवं ज्ञानवर्धक सिद्ध होगा, यह कहने की आवश्यकता नहीं ।

इस उत्कृष्ट ग्रन्थ की रचना द्वारा संस्कृत सरस्वती की आराधना के साथ-साथ हिन्दी भारती की भी महती सेवा एवं श्रीवृद्धि के लिए प्रो० सुरजदास स्वामी समस्त साहित्य-सेवियों की हार्दिक कृतज्ञता एवं बधाई के पात्र हैं ।

डा० मूलचन्द्र पाठक

आचार्य एवं अध्यक्ष

संस्कृत-विभाग, सुखाधिया विश्वविद्यालय,
उदयपुर

भारतीय काव्यशास्त्र में रससिद्धान्त का मूर्धन्य स्थान है । इस सिद्धान्त के शास्त्रीय पक्ष का विकास भरत मुनि से लेकर पंडितराज जगन्नाथ तक बल्कि उनसे भी परवर्ती आचार्यों तक अनेक शताब्दियों के गहरे विचार-मयन के बाद हुआ है । संस्कृत में इस पर अनेक प्रामाणिक शास्त्रीय ग्रन्थ उपलब्ध हैं । उनका आधार लेकर आधुनिक विद्वानों ने हिन्दी में भी रससिद्धान्त के विवेचन करने वाले ग्रन्थ लिखे हैं जिससे हिन्दीजगत् का भी बड़ा उपकार हुआ है और संस्कृत ग्रन्थों की शास्त्रीय भाषा को कठिन पाने वाले जिज्ञासुओं को भी इसको हृदयगम करने में बहुत सहायता मिली है । हिन्दी में लिखे ऐसे ग्रन्थों में डा नगेन्द्र का “रससिद्धान्त” उल्लेखनीय है । यह सौभाग्य की बात है कि भव आदरणीय स्वामी सुरजनदास जी ने, जो संस्कृत के वरिष्ठ विद्वान् और वर्षों तक राजस्थान के विद्याविद्यालयों में संस्कृत विभाग के आचार्य रहे हैं, रससिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा सागोपाग रूप में करने वाला यह ग्रन्थ हिन्दी में लिखा है । मेरे विचार में अनेक दृष्टियों में यह ग्रन्थ अन्य ग्रन्थों की अपेक्षा विशिष्ट और सप्रहणीय बन पाया है ।

स्वामी जी वेद, दर्शन आदि के विशिष्ट विद्वान् तो हैं ही, उम्मेद समग्र तत्त्व काव्यशास्त्र का अध्ययन और अध्यापन करने के कारण उनकी ग्रन्थदृष्टि साहित्यशास्त्र के सिद्धान्तों में भी पारदर्शनी हो गई है । इसलिये इस ग्रन्थ में भरत के नाट्यशास्त्र से ले कर डा. नगेन्द्र तथा डा. प्रेमस्वरूप गुप्त तक के रस-सिद्धान्तसम्बन्धी विवेचनों की समीक्षा कर स्वामी जी ने रस-सिद्धान्त का शास्त्रीय पक्ष बड़े सराहनीय ढंग से हिन्दी में उतार दिया है । भट्टतीत, महिम-

भट्ट, रामचन्द्र गुणचन्द्र, मधुसूदन सरस्वती आदि को भी सम्मिलित करते हुए रस-सिद्धान्त के सभी आचार्यों के अभिमतों की समीक्षा कर विशेषकर अभिनवभारती और लोचन आदि टीकाओं तथा मूल ग्रन्थों के प्रमाणों को उद्धृत कर स्वामी जी ने इस ग्रन्थ को अधिक प्रामाणिक और वैदुष्य-पूर्ण बना दिया है। वे इसके पूर्णतः अधिकारी भी हैं क्योंकि रससिद्धान्त में वेदान्त और नव्यन्याय की पारिभाषिक संज्ञाओं और सिद्धान्तों का जहाँ तहाँ आचार्यों ने उपयोग किया है उसे समझने के लिये सस्कृत का वह शास्त्रीय ज्ञान अनिवार्य होता है जो सामान्यतः हिन्दी के विद्वानों में कम ही पाया जाता है। स्वामी जी ने इस ग्रन्थ में डा. नगेन्द्र ("रस सिद्धान्त") तथा डा. प्रेमस्वरूप गुप्त ("रस गंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन") जैसे कुछ विद्वानों द्वारा किये गये निर्वचनों से असहमत होकर उनकी भ्रातियों का निवारण भी किया है।

उदाहरणार्थ डा. नगेन्द्र ने भट्टनायक के मत का विवेचन करते हुये यह स्थापित करने का प्रयत्न किया है कि स्थायी भाव "भावित" होकर रस बनता है अतः "विभावादि द्वारा भाव्यमान रति ही रस है" अर्थात् उन्होंने "सयोगाद्रसनिष्पत्तिः" में सयोग शब्द का भाव्य-भावक-भाव सम्बन्ध अर्थ किया है न कि "भोग्य-भोजक-भाव सवध"। भोग को ये परवर्ती चर्चप्रक्रिया मानते हैं। स्वामी जी ने इससे असहमत होते हुये यह स्पष्ट किया है कि भट्टनायक ने भावकत्व को तो साधारणीकरण की प्रक्रिया माना है और भोजकत्व को रस-निष्पत्ति की। इसका प्रबल आधार यह है कि भट्टनायक वस्तुतः साध्यमतानुसारी व्याख्याकार हैं और जिस प्रकार साध्य प्रकृति-पुरुष के सिद्धान्त में बुद्धि के धर्मों को अविवेक के कारण भिन्न वस्तु का धर्म में समझते हुये "पुरुष" के भोग की अवधारणा करता है उसी के समानान्तर अवधारणा भट्टनायक ने रसनिष्पत्ति में भी मानकर उसमें भोग्य-भोजकत्व सम्बन्ध स्वीकार किया है। इसे ग्रन्थ शास्त्र-कारों के निर्वचनों से भी उन्होंने समर्थित किया है। (पृ. ७८-८२)

इसी प्रकार डा. गुप्त ने रमगंगाधरकर जगन्नाथ द्वारा उल्लिखित "माक्षि-भास्य" पारिभाषिक संज्ञा को जो वेदान्त के ज्ञानसिद्धान्त की विशिष्ट संज्ञा है, पूर्णतः न समझ पाने के कारण "नव्यास्तु" कह कर उद्धृत किये जाने वाले मत का निर्वचन अस्पष्ट कर दिया है। उसे स्पष्ट करते हुए स्वामी जी ने "वृत्तिभास्य" और "माक्षिभास्य" पदार्थों का भेद वेदान्त के अनुसार समझाते हुए नव्यमत के शब्दों की पूर्ण संगति कर निर्वचन प्रस्तुत किया है। डा. गुप्त ने रसदशा में चित् के आवरणभग को आगिक बतलाते हुए (शायद ब्रह्मस्वाद-दशा में भेद दिखलाने के आशय से) जगन्नाथ के रमलक्षण की व्याख्या की है। उसका भी निराकरण करते हुए स्वामी जी ने बताया है कि आवरणभग जहाँ भी होता है, वहाँ पूर्ण ही होता है उसे आगिक कहना वेदान्तसिद्धान्त के अनुरूप नहीं, आदि।

(पृ. २१६-२२४)

रस-विवेचन के साथ ही स्वामी जी ने “भाव” एवं “रसाभास तथा भावाभास” पर भी एक-एक अध्याय दिये हैं। चूँकि रससिद्धान्त का विवेचन ही उनको अभीष्ट था, उनके भेदोपभेदों की गणना नहीं, अतः उनके भेद और उदाहरण आदि का विस्तार नहीं किया गया है।

इस दृष्टि से यह ग्रन्थ हिन्दी तथा संस्कृत दोनों भाषाओं के विद्वानों द्वारा, विशेषकर संस्कृत और हिन्दी के शोधकों और अध्येताओं द्वारा विशेष स्वागतयोग्य होना चाहिये क्योंकि इसमें रससिद्धान्त के गहन शास्त्रीय विवेचनों को उतनी ही गहराई के साथ व्याख्यात किया गया है जितनी गहराई संस्कृत के दिग्गज विद्वानों के विवेचनों में ही उपलब्ध हो सकती है। संस्कृत में भी पिछले वर्षों में सभी शास्त्रों का इतना गहन विवेचन करके रस पर लिखा ग्रन्थ देखने को नहीं मिला था। स्वामी जी ने अपने इस साधना-प्रसूत अवदान से समस्त जिज्ञासुओं को ऋणी बना दिया है। मुझे विश्वास है कि काव्यशास्त्र पर लिखी गई पुस्तकों में यह ग्रन्थ अपना विनिष्ट स्थान बनायेगा और विद्वज्जगत् में बहुर्चाचित और प्रशंसित होगा।

कलानाथ शास्त्री,

निदेशक

भाषा-विभाग,

राजस्थान

मजु निकुंज,
पृथ्वीराज रोड,
जयपुर।

प्राक्कथन

आचार्य मुरजनदासजी स्वामी के इस ग्रन्थ का प्रकाशन नितान्त सामयिक है। रस-सिद्धान्त प्राचीन भारत की साहित्यसमालोचना का शिखर-विन्दु है। यह परम गम्भीर आविष्कार एक व्यक्ति की साधना नहीं था, न एक दिन की कोई आकस्मिक उपलब्धि। यह तो भारतीय साहित्य-चिन्तन के क्रमिक विकास की चरम परिणति था। इसके पीछे भारतीय साहित्य मनीषा के अनेक वर्णधारों की माहसिक बौद्धिकयात्रा की लम्बी कहानी है। इसलिये यह स्वाभाविक है कि रस-तत्त्व की परिणतप्रज्ञा के उद्गाता आचार्य अभिनवगुप्त ने बण्डोक्त शब्दों में स्वीकारा कि सिद्धान्त के रहस्यात्मक सौधों की ऊँचाई तक इसीलिये वे सरलता से पहुँच पाये, क्योंकि उन्हें सहज उपलब्ध था पूर्वगामी आचार्यों की साधना से निर्मित “विवेक-सोपान-परम्परा” का सहारा।

किसी भी गम्भीर चिन्तन को अपनी गम्भीरता का दण्ड भुगतना ही पड़ता है। तो रस-सिद्धान्त को इससे कैसे छूट मिलती? परवर्ती काल के सस्वृत-लेखकों के हाथों रस पर जो नीरस पुनरुक्त लखन, पिष्ट-पेषण आदि हुआ, सो तो हुआ ही, वर्तमान मुद्रण-युग ने तो रसविवेचन के अनेक गम्भीर पक्षों की विरुद्ध, विवृत या भ्रान्त प्रस्तुति से एक विप्लव सा मचा दिया है। मुद्रण-कला के अनगल प्रसार के फलस्वरूप आज जो समीक्षा-साहित्य की भरमार है, वह कोई स्वस्थ वृद्धि नहीं जो प्रसन्नता का कारण हो, बल्कि वह एक अस्वस्थ सृजन है जो चिन्तित की अपेक्षा करती है। प्रस्तुत ग्रन्थ ऐसी ही हल्की-सी शल्यचिकित्सा का प्राथमिक दौर है।

वास्तव में बोलने-लिखने के हमारे प्राचीन आदर्श “मित च सार च” के म्यान पर “पल्लवन” और “अर्यलाघव” ने जो आज की परिवर्तित परिस्थितिवश अवकाश पा लिया है, उसके परिणामस्वरूप भरत-अभिनवगुप्त की गौरवशाली परम्परा का रस-सिद्धान्त कुछ ऐसी स्थिति में पहुँच गया, जो भगवान् आद्य शङ्कराचार्य के सामने भगवद्गीता की हो गयी प्रतीत होती है। गीताभाष्य की प्रस्तावना में वे लिखते हैं—“तदिदं गीताशास्त्रं दुर्विज्ञेयार्यं तदर्थोविष्करणाय अनव-विवृतपद-पदार्थ-वाक्यार्थ-न्यायमपि अत्यन्तविरट्प्रधानकार्यत्वेन लौकिकगृह्यमाणम्।”^१ अर्थात् ‘इमं नितान्तं दुर्बोधं गीताशास्त्रं वे तात्पर्य-निर्धारण के लिये यद्यपि अनेक विद्वाना ने शब्दार्थ-विवरण और तर्क-वितर्क की सहायता से इसकी अनेक व्याख्याएँ लिखी हैं, फिर भी आम बुद्धिजीवियों में इसके सम्बन्ध में अनेक विपरीत और

१ अभिनवभारती, प्रथम जिल्द, बहीदा, द्वितीय संस्करण, १९४६, पृ. २७=

२ भगवद्गीता शङ्करभाष्य, प्रस्तावना, निर्णयमात्र ग्रंथ (मान टीका महिम्न सम्बन्ध),

१९३६ पृ. ४-६

नितान्त विरुद्ध धारणाएँ व्याप्त हैं। मैं समझता हूँ, इन शब्दों में रस-शास्त्र को समसामयिक परिस्थिति का भी मटीक चित्रण उपलब्ध है। 'साधारणीकरण, जैसे बिन्दु पर परिसवादों में क्या-क्या लिखा और बोला जाता है, यह बात किसी से छिपी नहीं है। किन्तु इसके लिये हम अपने तरुण विद्वद्बर्ग को बंसे दोषी ठहरा सकते हैं? जब यह स्पष्ट है कि बड़े-बड़े नाम से मुद्रित सामग्री के प्रति उनकी सहज प्रामाण्यबुद्धि ही इसके मूल में है।

मुझे विदवाम है कि प्रस्तुत ग्रन्थ ऐसे कतिपय प्रतिष्ठित लेखकों के लेखन के प्रति पाठकों के मन में रुद्ध प्रामाण्यबुद्धि को निश्चित ही हिलाएगा और पुनर्निश्चितन के लिए प्रेरित करेगा। साथ ही उन लेखकों को भी स्वपक्ष-नमर्थन अथवा सशोधन के लिये बाध्य करेगा। वाद-प्रतिवाद की इस "स्थूणानिखनन-न्याय" की प्रक्रिया से रस के तत्त्वबोध का मार्ग प्रशस्त होगा। ऊपर से कुछ कटु या कठोर प्रतीत होने वाले प्रस्तुत ग्रन्थ के खण्डनपरव अंश का यही वास्तविक लाभ है।

ग्रन्थ के पृष्ठों के आपात अवलोकन से ही स्पष्ट हो जाता है कि इसके निर्माण में ग्रन्थकार के दो उद्देश्य हैं। पहला है, रसशास्त्र के विशुद्ध प्राचीन सम्प्रदाय-सिद्ध पक्ष का यथावत् प्रतिपादन। दूसरा उद्देश्य कुछ नकारात्मक अवश्य है, किन्तु हममें दो मत नहीं हो सकते हैं कि आज वह नितान्त 'अवसर-प्राप्त' है। और वह है, हिन्दी में रस-सिद्धान्त पर लिखने वाले अर्वाचीन सिद्धहस्त लेखकों की विषयगत त्रुटियों, अशुद्ध अथवा अप्रामाणिक व्याख्याओं, प्रामादिक प्रस्तुतियों, दुस्तर्षों, अपसिद्धान्तों आदि की व्यापक चर्चा कर उनका योग्य निराकरण। कुछ पाठकों के मन में यह विचार उठ सकता है कि ग्रन्थकार का दृष्टिकोण आक्षेपात्मक कुछ अधिक हो गया है। किन्तु 'तपस्वी' स्वामीजी करते ही क्या? जब वे "पूर्वाचार्य वस्तुपित" वाली स्थिति का डट कर सामना करने का सकल्प और साहसिक 'वटिबन्ध' कर चुके थे। "अथातो धर्मजिज्ञासा" सूत्र में "अथातो अघर्मजिज्ञासा" इस प्रकार पदच्छेद कर "अघर्मोऽपि जिज्ञास्य परिहाराय" कहने वाले भीमासा-भाष्यकार आचार्य-धुरन्धर दावर स्वामी का मूल आशय यही था कि अघर्म के समानान्तर विचार के बिना धर्म का विचार पूर्ण नहीं होगा, कितना सटीक है यह नीतिनिर्धारण? अर्थात्, किसी भी पक्ष के यथार्थ बोध के लिये उसके विरोधी पक्ष की भी व्यापक चर्चा परम आवश्यक है।

१ ब्रह्मसूत्र का श्लोकाष्ट भाष्य (निवार्कमणिदीपिकामहिन), प्रास्ताविक पृष्ठ १, कुम्भघाण गहराण, १९०८, पृष्ठ ६

पूरा पक्ष इस प्रकार है—

आत्मसूत्रमिदं नेत्र बिन्दुषा ब्रह्मदर्शने ।

पूर्वाचार्य वस्तुपित श्लोकाष्टेन प्रमादने ॥

हाँ, एक बात अवश्य है। इन कार्य में स्वामीजी ने प्राचीन शास्त्र-लेखकों की एक परम्परा को तो त्याग ही दिया। सस्कृत के हमारे शास्त्रकारों की खण्डनगली में व्यक्ति के नामोल्लेख के बिना केवल विचारों की ही आलोचना दृष्टा करती थी, भले उनकी भाषा कठोर या कटु हो क्यों न हो। किन्तु इसके ठीक विपरीत स्थिति है आधुनिक शोध-प्रक्रिया की, जहाँ 'टाकूमेन्टेसन' का अपना एक अलग ही विधि-विधान है जो ऐसे प्रत्येक खण्डन-मण्डन में पूर्व-सदम का स्पष्ट उल्लेख अनिवार्य मानता है। इसलिये स्वामीजी विवश हो गये, आधुनिक सरापे अपनाने में। यह है भी ठीक, क्योंकि वर्तमान सदम में "इति केचित्, तन्न", "इति केचिन्मन्यन्ते, तत् तुच्छम्", "तद् अमारम्", "तद् अज्ञानविजृम्भनम्" की पद्धति आज जर्जरित मिट्ट हो गयी है। इसलिये स्वामीजी का निर्णय सही था कि अब शोध के क्षेत्र में ऐसे 'केचिद्' वाले मुहावरों की दाल नहीं गलेगी और स्वल्प आलोचना में आलोच्य पक्ष का पूर्व सदम देना ही उपयोगी एवं उचित होगा।

विज्ञ पाठकों के लिये निश्चिन्त ही यह विचारणीय प्रश्न है कि आखिर स्वामीजी की प्रस्तुति में और उन पूर्वलेखकों की प्रस्तुति में, जिन से पद-पद पर लोहा लेने का स्वामीजी ने माहम बटोरा है, इतना बड़ा अन्तर और अन्तरान क्यों है? मेरे विचार से इसके दो कारण हैं। (१) पहला स्वामीजी सस्कृत की उन प्रौढ प्राचीन पद्धति (जो आज दुर्भाग्यवश मिटने की ओर तेजी से बढ़ती जानी है) के मान्य प्रतिनिधियों में से हैं, जो किसी भी ग्रन्थ के अध्ययन-अनुशीलन में 'पङ्क्ति-पाठ' और 'पङ्क्ति-शुद्धि' पर महान् ध्यान करते हैं। ठीक इसके विपरीत है वर्तमान वेग-युग के अध्ययन का आदर्श जिनके बारे में एक पारम्परिक विद्वान् न मुन्दर छन्द लिख डाला है—

अन्तःपातमकृत्स्नैव निबन्धाभ्यन्तरस्थितम् ।

आपाततो दिदृक्षन्ते केचिदायासभीरवः ॥^१

भावार्थ इस प्रकार है—परिश्रम से कतराने वाले कुछ (आधुनिक) लोग ग्रन्थ के अन्दर डूब कर उसके प्रत्येक पद, मुहावरे और वाक्य के प्रोट-गम्भीर विश्लेषण के द्वारा उसकी गहराइयों तक पहुँचने के बनेश में पड़ना नहीं चाहते हैं। ऐसे शाब्दिक व्यायाम बर्बरह के लिये उनके पास समय नहीं है। चाहते हैं केवल ग्रन्थ का सार। ऊपर-ऊपर में ग्रन्थ में निहित मूलभावों के समन्वयेमात्र में वे मनुष्य हैं। ग्रन्थावलोकन में उनका लक्ष्य ही इनने तक सीमित है। (२) दूसरा कारण यह है कि स्वामीजी हमारे देश के विशुद्ध शास्त्रीय परम्परा के वाहक हैं, जिसे समुत्त में कहते हैं 'सम्प्रदाय'। आजकल 'सम्प्रदाय' शब्द से ही लोग चिढ़ते हैं। प्रामाणिक-कुरीतियों में जुड़ जाने के कारण 'सम्प्रदाय' ही निन्द्य और हेय बन गया। जन-

१ शान्तिगोविन्द-प्रणीत तन्वमङ्गल (बहादा सम्बरण), प्रथम जिन्द, मन्दाद ५ पदवार
द्वय-भावार्थ की सम्यक्प्रस्तावना, पृ. २३

मानस में वह पिछलापन का प्रतीक और प्रगति का अवरोधक बन गया। किन्तु वास्तविकता ऐसी नहीं है। 'सम्प्रदाय' तो प्रत्येक शास्त्र की नींव है। जरा सोचिये। क्या संगीत-शास्त्र में 'गुरु-सम्प्रदाय' के बिना कोई आगे बढ़ सकता है? या कोई आधुनिक शास्त्र को ही लीजिये। रसायन के सम्प्रदाय से वजित कोई व्यक्ति यदि उनकी प्रयोगशाला में अपना 'हस्तलघव' दिखाने लगे, तो कंसी विस्फोटक स्थिति बनेगी। कतिपय प्राचीन शास्त्रों के क्षेत्र में आज जो उपप्लव-पूर्ण स्थिति निर्मित है, उसका एक कारण तो है, 'गुरु-सम्प्रदाय' के प्रति अनास्था या अवहेलना।

ऊपर चर्चित दोनों बातों की आज महती आवश्यकता है। वास्तव में किसी भी विद्या का यह मनातन नियम है कि उसके यथार्थ बोध के लिये 'सम्प्रदाय' एक अनिवार्य उपकरण है। इसीलिये आचार्य शङ्कर भगवत्पाद कहते हैं कि सम्प्रदायवर्जित विद्वानों से शास्त्रों को बड़ा खतरा है। गीताभाष्य में वे लिखते हैं—
 "स्वयं ब्रूढः अग्याश्च व्यामोहयति शास्त्रार्थसंप्रदायरहितत्वात् भूतहानिमभूत-
 कल्पना च कुर्वन् । तस्माद् असंप्रदायवित् सर्वज्ञास्त्रविदपि मूर्खवदेवोपेक्षणीयः ।"^१
 अर्थात्, परम्पराहीन होने से ऐसे लोग स्वयं गुमराह होकर दूसरों को भी गुमराह करते हैं। अतएव जो व्यक्ति किसी भी शास्त्र की परम्परा का जानकार नहीं है वह मूर्ख के समान ही त्याज्य है, भले वह सभी शास्त्रों का पारङ्गत हो क्यों न हो। परम्पराशून्य विद्वत्ता पर आचार्य शङ्कर का यह आश्लेषपूर्ण प्रहार कुछ अधिक कठोर लग सकता है, किन्तु यह खरा सत्य है। इसीलिये आगे भी गीताभाष्य में ही एक और प्रसंग में आचार्य शङ्कर "गुरु-सम्प्रदाय-रहित" विद्वानों को "पण्डित-
 म्मन्याः" का खिताब देकर उन से फिर भिड़ जाते हैं। उधर तो 'सुहृद् भूत्वा' उनको समझाते हैं कि निराकार ब्रह्म इसीलिये उनकी बुद्धि में उतरता नहीं क्योंकि वे 'सम्प्रदाय' से दूर हैं, ब्रह्म का प्रत्यक्ष अनुभव पाने के लिये "गुरु-सम्प्रदाय" ही एकमात्र राजमार्ग है।

मैं तो यह भी स्वीकार करने के लिये तैयार हूँ कि वर्तमान परिवर्तित सामाजिक परिस्थिति में, जब शिक्षा का दृष्टिकोण आमूलचूल भिन्न हो गया और विद्या का क्षेत्रविस्तार भी इतना हो गया कि वह सचमुच "अनन्तपार" हो हो गया; प्रत्येक के लिये 'सम्प्रदाय' पाना और ग्रन्थ-पक्ति में डूबना आदि सम्भव नहीं है। यह तो युगधर्म है, इसके लिये व्यक्ति को दोषी ठहराना अन्याय होगा। किन्तु इसके माथ यह न्याय्य होगा कि ऐसे लोगों को चाहिये, कि ग्रन्थ-पक्तियों में डूबने वाले तथा सम्प्रदाय में अभिज्ञ प्रौढ पण्डितों की बात को वे जिज्ञासु बन कर ध्यान-पूर्वक सुनें। प्रस्तुत ग्रन्थ समस्त रसतत्त्व-जिज्ञासुओं के लिये ऐसा ही अवसर प्रदान कर रहा है। इसीलिये मैं जानता हूँ, 'सम्प्रदाय-शुद्धि' की दृष्टि से स्वामीजी का यह ग्रन्थ निरान्त उपादेय और आदरणीय है।

१. भगवद्गीता श्लोक १३ २ पर शङ्करभाष्य, पृ २२४

२. वही, श्लोक १८ २० पर शङ्करभाष्य, पृ ७२६

न्यूटन का तीसरा नियम बहता है, प्रत्येक क्रिया की उसकी ठीक विपरीत दिशा में समान शक्ति की प्रतिक्रिया होती है। इनलिये स्वाभाविक है कि इस तीव्र आलोचना के विरुद्ध तीव्रतर प्रत्यालोचना भी होगी। होनी भी चाहिये। सम्भवतः ग्रन्थ के लेखक भी यही चाहते हैं कि ऐसी उत्तेजना से तत्त्व सामने आवे। क्षोभ से व्यक्ति में अधिक शक्ति उत्पन्न होती है। महाकवि कालिदास ने ठीक ही कहा है—

“ज्वलति चलितेन्धनोऽग्निविप्रकृत पन्नगः फणा कुर्वते ।

प्रायः स्व महिमान क्षोभात्प्रतिपद्यते हि जनः ॥”^१

अब विद्वज्जन कालिदास के द्वारा ही प्रयुक्त मुहावरे—“पश्याव उरप्रसपातम्”^२ के अनुसार पूर्ण उत्पुङ्गवता के साथ रम-सिद्धान्त पर रमभरी बौद्धिक भिडत देखने की प्रतीक्षा कर सकते हैं।

अन्त में एक बात और। मैं तो इसे एक सुयोग ही मानता हूँ कि यह ग्रन्थ, लेखक द्वारा सन्यास आश्रम स्वीकार करने के बाद लिखा गया है। मैं समझता हूँ कि उनका ‘कपाय वन्त्र’ इस बात का सबूत है कि इन आलोचनाओं के पीछे व्यक्तिगत ‘रागद्वेष’ की गन्ध भी नहीं है। वैसे तो जो स्वामीजी से पूर्व-परिचित हैं वे जानते हैं कि वे पहले भी सत्कार से तो सन्यासी ही थे। हम लोगों के लिये प्रसन्नता की बात है कि औपचारिक सन्यास आश्रम में प्रवेश करने के बाद, नये रंग-रूप में “स्वामीजी” होने के बाद भी, आपने विद्या के प्रति अपना पूर्व-राग बचा रखा है। अतएव हम आशा कर सकते हैं कि इस सन्यासी की लेखनी भविष्य में भी निरन्तर मन्त्रिय रहेगी और ऐसे “सम्यङ्मननपरिनिष्पन्न”^३ ग्रन्थों की नृष्टि में अन्य शास्त्रों की भी श्रीवृद्धि करती रहेगी।

वि. वेङ्कटाचलम्

आचार्य एव अध्यक्ष, सम्प्रदाय-विभाग,

तथा

अध्यक्ष, बला मंवाय

विजय विश्वविद्यालय, उज्जैन

१. अभिज्ञानशाकुन्तलम्, ६ ३१

२. मानविकाग्निमित्रम्, १ १५ का अनुवर्तो गद्यभाग ।

३. मधुसूदन सरस्वती द्वारा अद्वैतमिथि का उपग्रहण पर (निर्गन्धमाद्य प्रेम मर्यादा), १९१७, पृ ९००

भूमिका

स्वामी सुरजनदासजी व्याकरण, दर्शन एवं साहित्य के विदग्ध विद्वान् तथा यशस्वी अध्यापक रहे हैं। उन्होंने जो सारस्वत साधना की है और उसका जो फल अपनी विशाल एवं श्रद्धालु शिष्यमण्डली को दिया है उसी के कारण आज राजस्थान के विश्वविद्यालयों तथा महाविद्यालयों में कुछेक विद्याविनयसपन्न अध्यापक संस्कृत के शास्त्राभ्यास का दीपक प्रज्वलित किये हुये हैं। दशको तक संस्कृत के अध्ययन अध्यापन की शास्त्रीय परम्परा में तल्लोम रहने के बाद, 'अधीतमध्यापितमर्जितं यशः' की सूक्ति को सम्पूर्णतः खरितार्थ करने के पश्चात्, यह सौभाग्य की ही बात है कि स्वामी जी ने रससिद्धान्त का शास्त्रीय विवेचन प्रस्तुत करने के लिए अपनी लेखनी सर्वथा वीतराग अवस्था में उठाई है। इनके सम्बन्ध में यह लिखना अत्यन्त आवश्यक था क्योंकि अध्ययन-अध्यापन का काम छोड़कर या उपेक्षित कर लिखाड बनकर जीने की परम्परा बहुत चल पड़ी है। इसका एक परिणाम यह हुआ कि रससिद्धान्त जैसे प्रसिद्ध विषयों पर अनेक पुस्तक मिल जायेगी जिसमें "गुरुकुलक्लेश" या शास्त्राभ्यास की गन्ध नहीं मिलेगी।

स्वामी जी ने मूलतः अभिनवभारती, लोचन, काव्यप्रकाश आदि में निबद्ध एवं अन्यत्र उपबृंहित रससिद्धान्त का शास्त्रीय मर्म उद्घाटित करने का कठिन काम किया है। यह काम कठिन इसलिए हो गया था क्योंकि स्वामीजी के अनुसार डा० के० सी० पाण्डेय, डा० प्रेमस्वरूप गुप्त, डा० नगेन्द्र जैसे विख्यात लेखकों ने भी प्राचीन शास्त्र को अनेक स्थानों पर सही नहीं समझा है। अतः उनके लेखन से उत्पन्न भ्रान्तियों का निराकरण करते हुये शास्त्रीय अर्थ को पुनः सुप्रतिष्ठित करने का कार्य प्राचीन मन्दिर के जीर्णोद्धार के समान अत्यन्त महत्त्वपूर्ण एवं पावन है। लोल्लट, शकुन, भट्टनायक की मूल व्याख्याओं की उपलब्धि न होने से, और जो प्रश्न साहित्यशास्त्र के नये सन्दर्भों में लगातार उठते रहे हैं, उनके सम्बन्ध में प्राचीन आचार्यों की ओर से उद्भावित समाधानों के होने के कारण मूल मन्तव्य के सम्बन्ध में मतभेद निरन्तर बना रहेगा, किन्तु किमी पंक्ति का महो अर्थ न समझने के कारण जो भ्रम फैला है या अर्थ का अनर्थ हुआ है उसे दूर करने में स्वामीजी की शास्त्रीय समीक्षा सर्वथा सफल होगी, इसमें मुझे सन्देह नहीं है।

इस ग्रन्थ की विषय-सूची को देखकर पाठक को यह पता चल जायेगा कि स्वामीजी ने किन विषयों का विवेचन विशेष रूप से किया है। विभिन्न शीर्षकों

एव उपशीर्षको मे विषय-विभाग के कारण पाठक का काम और भी सरल हो गया है। इन सब पर दृष्टि दीवाने के बाद यह स्पष्ट है कि स्वामीजी ने एक ओर तो रससूत्र के व्याख्याकारों लोल्लट, शकुन, भट्टनायक, अभिनवगुप्त आदि के मन्तव्य को शब्दशः स्पष्ट किया है, दूसरी ओर रस के सम्बन्ध में रसेतर संप्रदायों के आचार्यों भाभहू, दण्डी, उद्भट, वामन आदि की मान्यताओं को स्पष्ट किया है और तीसरी ओर रससूत्र की व्याख्या साक्षात् न करते हुये भी रस का प्रतिपादन करने वाले विभिन्न आचार्यों, जैसे कि धनिक, धनजय, भोज, शारदासनय, रामचन्द्र-गुणचन्द्र, विश्वनाथ, मधुसूदन सरस्वती, पण्डितराज जगन्नाथ, के अभिप्राय को शास्त्रीय पद्धति में स्पष्ट किया है। रससम्बन्धी प्रत्येक पक्ष के शास्त्रीय विवेचन किंवा शब्दशः व्याख्यान के कारण भाषाशैली में हिन्दी के पाठक को अवश्य असुविधा होगी। यदि वह इस असुविधा को नहीं भोगना चाहता तो वह शास्त्रीय मर्म तक नहीं पहुँच सकेगा और जो अपसिद्धान्त प्रचलित हैं उन्हीं को टकताली मानकर चलता रहेगा। इसमें दोष शास्त्र का नहीं अपितु नासमझी का है। पर हिन्दी के विद्वानों को यदि यह जिज्ञासा है कि आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, डा० नगेन्द्र, डा० प्रेमस्वरूप गुप्त आदि के रसविवेचन में कहा-कहा शास्त्रीय दोष हैं, तो उन्हें इस ग्रन्थ का अवश्य अध्ययन करना चाहिये। शास्त्रीय परम्परा का संस्कृत-विद्यार्थी तो इस ग्रन्थ की उपेक्षा कर ही नहीं सकता। रस के साथ प्रसंगत प्राप्ति भाव व रसाभास का ग्रन्थ के अन्त में पूर्ण विवेचन बहुत ही महत्वपूर्ण है।

रस की जिस आनन्दरूपता तथा ऐकान्तिक महत्त्व की चर्चा आनन्दवर्धन से प्रारम्भ होकर पण्डितराज जगन्नाथ, मधुसूदन सरस्वती आदि में प्राप्त होती है वह भरत में नहीं है। भरत में रस नाट्य के लिये आवश्यक अंगों में (संग्रह) एकादश या पाँच अंगों में है और उससे हर्षादि का अधिगम होना है। कोई एक मूल रस जैसे कि शान्त भी भरत स्वीकार नहीं करते। रस और भाव का पास्परिक सम्बन्ध भी कार्यकारण की तरह उनके यहाँ सुनिश्चित नहीं होता। वस्तुतः भरत का अभीष्ट नाट्य की व्याख्या थी जिसके कई अंग थे, काव्य में रसप्रतिष्ठा भी उनमें एक थी। रसध्वनिवाद की काव्य में प्रतिष्ठा तथा दार्शनिक व्याख्याओं के ज्ञान के बाद रस की जो व्याख्या प्रवर्तित हुई, वह वस्तुतः भरत के रससूत्र का व्याख्यान-मात्र न होकर रसद्विान्त के विचार के नये आयाम के रूप में है। इसमें सबसे प्रमुख योगदान महामाहेंदवर अभिनवगुप्त का है। इनके बाद वैष्णव दार्शनिकों का और अन्त में वेदान्तानुसारी व्याख्या के लिये हम पण्डितराज जगन्नाथ के ऋणी हैं। स्वामी जी ने उन दार्शनिक मन्तव्यों को बड़ी सूक्ष्मता के साथ स्पष्ट किया है जो रसमिद्धान्त के दार्शनिक उद्घाटनों में गंभीर हैं। उनकी व्याख्या के अनुसार पूर्व-मीमानिक लोल्लट ने रामादि अनुकार्य में विभावों में उत्पन्न न्यायिभाव को व्यभिचारिभावादि में परिपुष्ट होने पर रस माना है (पृ० २६), शकुन ने रस को अनुकृतृनिष्ठ तथा अनुभूति का विषय माना है (पृ० ४८), भट्टनाथ ने अनुसार रस

अनुन्यसायविशेष का विषय है (पृ० ६२), सुखदुःखोत्पादन-सामर्थ्य से युक्त बाह्य विभावादि सामग्री को एक साध्यदर्शनानुयायी जिसके नाम का उल्लेख अभिनवभारती में नहीं है, रस मानता था। भट्टनायक विभावादि के साधारणीकरण-आत्मक भावकत्व व्यापार से साधारणीकृत तथा भोगव्यापार द्वारा भुज्यमान रत्यादि को या उनके भोग को रस मानते हैं (पृ ७३)। आचार्य अभिनवगुप्त साधारणीकृत विभावादि से अभिव्यक्त सहृदयानुष्ठ रत्यादि को सहृदय द्वारा आस्वाद्यमान होने पर रस मानते हैं (पृ ६६)। स्वामी जी ने जो व्याख्या प्रपन्नाई है वह कई अंशों में पूर्व स्थापित व्याख्याओं से अनेकत्र भिन्न है अतः उसका ज्ञान करने के लिये उनका ग्रन्थ पढ़ना ही एकमात्र उपाय है। अत्यन्त सक्षम में भी उन सारे बिन्दुओं को यहाँ उपस्थित करना सम्भव नहीं है जो उन्होंने प्राचीन आचार्यों तथा नवीन विद्वानों के खण्डन-मण्डन में शास्त्रार्थप्रणाली से प्रस्तुत किये हैं। रस को स्वीकार करने वाले किन्तु ध्वनिवाद का खण्डन करने वाले आचार्यों में रसभावनावादी धनिक एवं धनजय (पृ १३२), अनुमान द्वारा रसप्रतीति मानने वाले महिमभट्ट (पृ १४०), दण्डी के मूलाधार पर किन्तु वस्तुतः स्वतन्त्र पद्धति से आत्मस्थित प्रागम, प्रत्यक्ष तथा अर्थापत्ति से आविर्भूत अहङ्कारगुण को शृङ्गारादि रस मानने वाले भोज (पृ १४७), भट्ट लोल्लट के अनुयायी शारदात्मज (पृ १६७), अनुकार्य, अनुकर्ता एवं सहृदय में लोल्लट की तरह उपचित स्थायी भाव को रस मानने वाले तथा रसों को सुखदुःखोन्मत्तात्मक स्वीकार करने वाले रामचन्द्र गुणचन्द्र (पृ १७३), अभिनव तथा मम्मट का अनुसरण करने वाले साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ (पृ १८२), आत्मरूप आनन्द की निर्विकल्प अनुभूति करने वाले व भक्तिरस की श्रेष्ठता घोषित करने वाले मधुसूदन मरस्वती (पृ १८६), साधारणीकरणप्रक्रिया का व्यवस्थित विवेचन एवं शांकर वेदान्त के अनुसार रससिद्धान्त की व्याख्या करने वाले पण्डितराज जगन्नाथ (पृ १६८) के मतों का स्वामी जी ने सटीक प्रतिपादन किया है। इसके साथ साथ भाव (पृ २२८) रसाभास तथा भावाभास (पृ २५६) का सभी आचार्यों के अनुसार विवेचन, विश्लेषण और अन्त में साधारणीकरण को लेकर रामचन्द्र शुक्ल और डा नगेंद्र जैसे हिन्दी के मूर्धन्य विद्वानों की भाग्यताओं का प्राचीन परंपरा के सदर्थ में समीक्षण तथा डा राकेश गुप्त के द्वारा भट्टलोल्लटादि के रसविषयक मतों पर किये गये प्राक्षेपों के परिहार के साथ प्रथम का उपसंहार किया गया है।

रसव्याख्या से सम्बद्ध मूलग्रन्थों के शास्त्रीय व्याख्यान के द्वारा इस विषय में व्याप्त अतिथि एवं अप्रव्याख्यानो का निराकरण कर स्वामीजी ने प्राचीन रससिद्धांत को सुदृढ़ प्रतिष्ठा प्रदान की है, तदय विद्वज्जगत् उनका मदा ऋणी रहेगा। हमारी यह भी अपेक्षा है कि आधुनिक साहित्य को लेकर समीक्षा के जो नये मानदण्ड स्थापित किये गये हैं तथा रससिद्धांत की इस साहित्य के सदर्थ में जो निरर्थकता की चर्चा की जाती है, उसके बारे में भी वे आगे लिखें। प्राचीन

सिद्धांत की व्याख्या के अतिरिक्त नये साहित्य से उसे जोड़ना भी आवश्यक है । यह कार्य भी स्वामीजी उसी प्रकार कर सकते हैं जैसे कि अलंकारवादियों भामह, दण्डी, उद्भट आदि के विचारों का खण्डन करते हुये वाल्मीकि, व्यास, कालिदास जैसे प्रख्यात कवीश्वरों की रचनाओं का मौन्दर्यबोध करने के लिये रससिद्धान्त के नवीन उन्मेषों द्वारा प्राचीन आचार्यों ने किया था ।

प्रोफेसर रामचन्द्र द्विवेदी
 आचार्य व अध्यक्ष, मन्कून—विभाग
 राजस्थान विश्वविद्यालय,
 जयपुर (राज)

निवेदन

‘रससिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा’ नामक पुस्तक लिखने में मेरे दो उद्देश्य रहे हैं। प्रथम उद्देश्य—आचार्य भरत से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तक प्राचीन मनीषी आचार्यों ने काव्यजीवातुभूत रस का जो स्वरूप बतलाया है उसका यथामति स्पष्टीकरण, तथा द्वितीय उद्देश्य—हिन्दी के मनीषियों ने उनके मतों का जो अन्यथा व्याख्यान प्रस्तुत किया है उसका युक्तिप्रमाणपुरस्सर निराकरण या परिमार्जन। दोनों ही उद्देश्य रससिद्धान्त की शास्त्रीय समीक्षा के क्षेत्र में आते हैं। क्योंकि प्राचीन मनीषियों द्वारा प्रतिपादित रसस्वरूप का विश्लेषण कर देने पर भी जब तक हिन्दी जगत् में लब्धप्रतिष्ठ आधुनिक दिग्गज मनीषियों के अन्यथा व्याख्यान का निराकरण नहीं कर दिया जाता तब तक रसस्वरूप का विश्लेषणरूप उद्देश्य पूर्ण नहीं होता। क्योंकि आधुनिक हिन्दी व संस्कृत के माननीय प्राध्यापक महानुभावों व विद्याविबुधों की उन मूर्धन्य विद्वानों पर पूर्ण आस्था है। उनको उन मनीषियों का व्याख्यान ही प्रामाणिक प्रतीत होता है और रुचता है।

मैंने जिन विद्वानों के, रसविषयक भ्रान्त व्याख्यानो का निराकरण किया है, उन में डा० नगेन्द्र व डा० प्रेमस्वरूप गुप्त प्रधान हैं। इन दोनों विद्वानों ने क्रमशः ‘रससिद्धान्त’ तथा ‘रसगङ्गाधर का शास्त्रीय अध्ययन’ नामक पुस्तका में प्रायः सभी प्राचीन आचार्यों के रसस्वरूप का प्रतिपादन किया है। इन दोनों में मेरे विचार से डा० नगेन्द्र ने प्राचीन आचार्यों के सस्मृत ग्रन्थों का सम्भवतः अध्ययन नहीं किया है क्योंकि वे इंग्लिश व हिन्दी साहित्य के विद्वान् हैं। उनका रसविषयक विवेचन सस्मृत ग्रन्थों के हिन्दी में अनुवादक आचार्य विश्वेश्वर के अनुवाद पर आधारित है। अतः वे संस्कृत के प्राचीन आचार्यों के रसस्वरूप को हृदयङ्गम न कर सके। डा० श्री प्रेमस्वरूप गुप्त ने, संस्कृत में एम ए व पीएच डी होने के कारण, संस्कृत के साहित्यिक ग्रन्थों का अध्ययन व परिशीलन अवश्य किया है। किन्तु, प्रतीत होता है उन्होंने भी दार्शनिक ग्रन्थों का अध्ययन नहीं किया। और विभिन्न आचार्यों का रसस्वरूप, पूर्ण मोक्षसा, न्याय, साध्य, वेदान्त, प्रत्यभिज्ञा आदि दर्शनों की भित्ति पर आधारित है। अतः दार्शनिक ग्रन्थों के भाषा-चीन ज्ञान के अभाव के कारण विभिन्न आचार्यों के रसस्वरूप के विवेचन में भ्रान्ति होना उनको भी स्वाभाविक है। इसी कारण इन दोनों विद्वानों के रसस्वरूप के विवेचन में विसङ्गतिया हुई हैं। उन विसङ्गतियों में से वनितपय विगङ्गनियों का निर्देश कर उनका निराकरण इस पुस्तक में किया गया है।

‘साधारणीकरण’ नामक प्रकरण में मैने हिन्दी के प्रसिद्ध विद्वान् आचार्य श्री रामचन्द्र शुक्ल, आचार्य श्री केशवप्रसाद मिश्र तथा डा० नगेन्द्र के साधारणीकरणसम्बन्धी मता की भी मक्षेप में आलोचना प्रस्तुत की है। उसका भी उद्देश्य साधारणीकरण के स्वरूप में विद्वानों को भ्रान्ति न हो, यही है।

इसके अतिरिक्त आचार्य विश्वेश्वर, ‘रसाङ्गाधर’ पर संस्कृत में चन्द्रिका-व्याख्याकार प० श्री बदरीनाथ झा आदि की व्याख्या का भी एक दो स्थानों पर निराकरण किया है। वह भी उन विद्वानों के असद्व्याख्यान में जन्य भ्रान्ति से पाठकों को बचाने के लिए ही किया है।

रसनिष्पन्न तथा भावविवेचन के विषय में डा० नगेन्द्र तथा डा० प्रेमस्वरूप गुप्त की यह धारणा रही है कि नाट्यशास्त्र की व्याख्या करते हुए अभिनवगुप्त भरत के विरुद्ध चल रहे हैं। उन्होंने भरत के रसस्वरूप व भावस्वरूप की अपनी मान्यता पर टानने का प्रयास किया है। किन्तु इस पुस्तक में यह बतलाने का प्रयास किया गया है कि भरत और अभिनवगुप्त के रसस्वरूप व भावस्वरूप में कोई अन्तर नहीं है। अतः अभिनवगुप्त भरत नाट्यशास्त्र का अन्यथा व्याख्यान प्रस्तुत कर व्याख्याकार के कर्त्तव्य में च्युत नहीं हुए हैं।

भट्टनायक तथा अभिनवगुप्त का साधारणीकरण समान नहीं है किन्तु दाना के साधारणीकरण में अन्तर है, हिन्दी के विद्वानों की इस भ्रान्त धारणा का भी इसमें निराकरण किया गया है।

रसाभास के आम्वादन में सहृदय की पूर्ण नग्नता नहीं होनी और न एकघन चमत्कार ही होता है, इस धारणा का भी निराकरण इसमें किया गया है।

यह पुस्तक समीक्षात्मक है। अतः इसमें प्राचीन आचार्यों के अनुसार रसविवेचन प्रस्तुत करने के बाद कतिपय आचार्यों के मतों की समीक्षा का दुस्साहस भी किया गया है। मैं समझता हूँ कि माननीय विद्वान् उस समीक्षा पर अपनी लेखनी की व्यापारित कर उसके आलोचन द्वारा साहित्य की शोभिवृद्धि करेंगे। इससे मुझे प्रमाद प्राप्त होगा न कि विषाद। क्योंकि आलोचन प्रत्यालोचन की प्रवृत्ति संस्कृत साहित्य में प्रारम्भ में चली आ रही है। इसी में आज इन विद्वान् साहित्य का निर्माण हो सका है। आगे भी यह प्रयत्न चालू रहना चाहिए, जिसमें साहित्य की अभिवृद्धि हो। किन्तु आलोचना युक्तिप्रमाणपुष्कर होनी चाहिए। जैसा कि प्राचीन आचार्यों के ग्रन्थों में परिलक्षित होनी है।

यह पुस्तक प्रगट में देने से पूर्व पूर्णतया सिखी नहीं गई थी। किन्तु इस आचार्यों के मतों का प्रेस में जाने के बाद ही शोधना में समावेश किया गया है। अतः इसके मुद्रण में अध्यायों आदि का समावेश नहीं किया जा सका है।

आज कल एम. ए. तथा आचार्य कक्षा में मम्मटविरचित काव्यप्रकाश ग्रन्थ ही प्राचीन आचार्यों के रसविषयक मतों के परिज्ञान के लिए एकमात्र साधन है। वह ग्रन्थ प्रौढ़ तथा अत्यन्त समासशैली में लिखा हुआ है। अतः उसमें निरूपित भट्टलोल्लट आदि आचार्यों के रस का स्वरूप प्रत्येक के लिए दुर्बोध है। अभिनवभारती तथा ध्वन्यालोकलोचन के सम्यग् अध्ययन व परिशीलन के बिना उन मतों का सम्यग् अवबोध नहीं हो सकता। अभिनवभारती व लोचन क्रमशः नाट्यशास्त्र व ध्वन्यालोक की व्याख्याएँ हैं जो संस्कृत साहित्य के सभी विषयों के प्रौढ़ विद्वान् अभिनवगुप्त के द्वारा लिखित होने से समझने में कठिन हैं। तथा अभिनवभारती का तो अभी तक पूर्णतया शुद्ध संस्करण भी उपलब्ध नहीं है। ऐसी स्थिति में उसके अध्ययन में पर्याप्त कठिनता का अनुभव विद्वानों को करना पड़ता है। अभिनवभारती पर कोई संस्कृतव्याख्या भी नहीं लिखी गई है जो उसके मर्म का उद्घाटन कर सके। अभिनवभारती व लोचन के व्याख्यारूप होने से एक ही स्थल में क्रमशः रसविषयक मत का पूर्णतया विवेचन उनमें नहीं हुआ है। प्रसङ्ग आने पर यत्र तत्र विप्रकीर्ण रूप से ही रस के विभिन्न तत्त्वों का विवेचन उनमें हुआ है। अतः पूर्णतया अभिनवगुप्त के रसविषयक मत को हृदयङ्गम करने में भी पर्याप्त कठिणता का अनुभव होता है।

अभिनव से पूर्ववर्ती भट्टलोल्लट आदि आचार्यों के मतों को जानने का साधन एकमात्र अभिनवभारती ही है जिसमें पूर्वपक्ष के रूप में संक्षेप से उनके मतों का उल्लेख मिलता है। अतः प्राचीन आचार्यों के रस के स्वरूप का सर्वथा समीचीन रूप में विवेचन कठिन है। और मुझ जैसे मन्दमति पुरुष के लिए मतिमान्ध के कारण और भी कठिन है। फिर भी येन केन प्रकारेण उपलब्ध ग्रन्थों के आधार पर उसका विवेचन करने का यह तुच्छ प्रयासमात्र है।

वर्तमान में उपलब्ध रसस्वरूप का विवक्षेपण करने वाली पुस्तकों में गणेश-ध्वम्बक देशपाण्डे की 'भारतीय साहित्य शास्त्र' नामक पुस्तक मुझे सर्वोत्तम प्रतीत हुई। इसकी विवेचनशैली उत्तम है और रस का स्वरूप सरल शब्दों में बतलाने का प्रयास इसमें किया गया है। फिर भी अभिनवभारती के कतिपय दुरूह स्थलों का व्याख्यान स्पष्ट न कर उन्होंने भी उनका सामान्य भावार्थमात्र बतलाकर छोड़ दिया है तथा कतिपय स्थलों का स्पर्श भी नहीं किया है। जैसे—

'ग्राम्नापसिद्धे किमपूर्वमेतत् सविद्विक्तासेर्जघिगतागमित्वम् ।

इत्थं स्वयसिद्धमहाहंहेतुद्वन्द्वेन किं दूषयिता न लोकः ॥

इत्यादि दो कारिकाओं के भावार्थमात्र का भी इसमें निर्देश नहीं है, जो कि अत्यन्त महत्त्वपूर्ण कारिकाएँ हैं। दो एक स्थलों में भेरा भी उनसे मतभेद रहा है जिसका उल्लेख मैंने अभिनव के रसविवेचन के अवसर पर कर दिया है। मूल संस्कृत ग्रन्थों को छोड़कर मैंने हिन्दी में डा. नगेन्द्र के 'रससिद्धान्त', डा०

प्रेमस्वरूप के 'रसगङ्गाधर का शास्त्रीय अध्ययन', गणेश त्र्यम्बक पाण्डेय के 'भारतीय साहित्यशास्त्र तथा श्री नगोनदास पारख की पुस्तक, अभिनव का रसविवेचन इन चार पुस्तकों का ही अध्ययन किया है। अन्य रसविषयक हिन्दी के ग्रन्थ न मुझे उपलब्ध हुए हैं और न उनकी उपलब्धि का प्रयास मैंने किया है।

भट्टतीन व आनन्दवर्धन के रसविषयक विवेचन में मैंने देशपाण्डेय के भारतीय साहित्यशास्त्र से सहायता ली है। इस विषय में मैं उनका ऋणी हूँ। अन्य आचार्यों के मता का विवेचन मैंने मूल संहृतग्रन्थों के आधार पर ही किया है। इस विवेचन में प्रतिमान्द के कारण अनेक त्रुटियाँ रही हैं, उनकी पूर्ति स्वयं विद्वान् पाठक करेंगे तथा उन त्रुटियों का निर्देश कर मुझे अनुगृहीत करेंगे।

मेरा यह प्रयास स्वल्पमात्रा में भी विद्वानों का परितोष कर सकेगा तो मैं अपने परिश्रम को सार्थक समझूंगा।

इस कार्य में मेरे प्रिय, योग्यतम विद्यार्थी उदयपुर विश्वविद्यालय के संहृत-विभाग के प्रोफेसर डा. भूलचन्द्र पाठक ने इसकी प्रारम्भिक पाण्डुलिपि को पढ़कर जो सुझाव दिए उसके लिए मैं उन्हें शुभाशीर्वादों द्वारा अभिनन्दित करता हूँ। और जीवन में उनके उत्तरात्तर अभ्युदय की कामना करता हूँ।

राजकीय महाविद्यालय अजमेर के संहृतविभाग के प्राध्यापक, मेरे विद्यार्थी श्री शिवचरण गंगू न पाण्डुलिपि तैयार करने में तथा प्रूप आदि के मश्राघन में जो अमूल्य महयाग दिया है उसके लिए मैं उनका भी आशीर्वाद में अभिनन्दित करता हूँ।

अन्त में इस पुस्तक में विवेचित कतिपय विषयों का निर्देश पाठकों की जानकारी के लिये किया जा रहा है—

१. भट्टलोकान्त का रसविषयक मत पूर्वमीमांसा पर अवलम्बित व उत्पत्तिवादी है, इसका समुचित विवेचन।
२. भट्टलोकान्त तथा शङ्कर के रसविषयक मत में भी स्याद्विभाव गति चाहिए अनुकार्य व अनुकर्ता में रहे किन्तु उसके ज्ञान से जनिता रस (मानन्द) का सम्बन्ध महद्दय से ही है, इसका प्रतिपादन।
३. (क) भट्टनायक का रसविषयकमत भुक्तिवादी है और वह भुक्ति को लेकर ही माध्यमनानुमागे है न कि अंगुण्य के कारण।
(ख) भट्टनायक के मत में विभावादिके साथ रस का भोज्यभोजक-भाव सम्बन्ध है न कि भाव्यभावकभाव सम्बन्ध।
(ग) भट्टनायक में पूर्वं प्रचलित विभावादिके माधारण्य में भट्टनायकसम्मत माधारणीकरण के मौलिक भेद का प्रतिपादन।

(घ) भट्टनायक वे मत में सहृदय साधारणीकृत अनुकार्यरमनिष्ठ रति का ही भोगव्यापार द्वारा ज्ञानरूप आस्वादन करता है न कि स्वनिष्ठ रति का ।

४ (क) अभिनवगुप्त के मतानुसार विभावादि के साधारण्य के द्वारा उद्बुद्ध साधारणीकृत अत एव स्थायी रति से भिन्न तत्कालाभिव्यक्त स्वनिष्ठ रति का ही सहृदय आस्वादन करता है ।

(ख) अभिनवगुप्त का साधारणीकरण व्यापक है तथा भट्टनायक का सीमित—इस मान्यता का निराकरण ।

५ (क) 'आनन्दो ह्ययं न लौकिकसुखान्तरसाधारण, अनन्त करणवृत्तिरूपत्वात्' इस जगन्नाथ की उक्ति का विवेचन ।

(ख) व्यभिचारिभावों की अभिव्यक्ति के विषय में १ स्थायिभावन्याय, २ रसन्याय तथा ३ व्यग्नान्तरन्याय, इस मतत्रैविध्य का निराकरण ।

६ भावसामान्य तथा भावध्वनि का भेदविवेचन तथा ३३ व्यभिचारी भाव व देवादिविषयक रति इस प्रकार भावध्वनि ३४ ही प्रकार की है, इसका प्रतिपादन आदि ।

मैंने प्राचीन आचार्यों के रसस्वरूप का विवेचन करते हुए मूल पुस्तक में तथा पादटिप्पण में उन आचार्यों के उद्धरणों को प्रायः पूर्णतया उद्धृत कर दिया है जिससे पाठक को इस पुस्तक में प्रतिपादित तथ्यों की यथार्थता व अयथार्थता के ज्ञान के लिए इधर उधर पुस्तक की तलाश न करनी पड़े ।

इस पुस्तक के प्रकाशन में वैदिक ग्रन्थालय में प्रबन्धक श्री सतीशचन्द्र शुक्ल का जो श्लाघीय सहयोग प्राप्त हुआ है उसके लिए मैं उनके प्रति हार्दिक कृतज्ञता व्यक्त करता हूँ ।

—सुरजनदास स्वामी

विषयानुक्रमिका

प्रस्तावना

१	रसपदार्थविवेचन	१
२	अलौकिक रत्यादि की रसरूपता	३
३	रसो की आनन्दरूपता	६
४	रसो के सुखदुःखोभयात्मकतावादी आचार्य	१२
५	रस और आनन्द	१५

रसस्वरूपनिरूपण

१	आचार्य भरत	२१
२	भामह	२५
३	दण्डी	२५
४	उद्भट	२७
५	वामन	२८
६	रुद्रट	२८
७	भट्टलोल्लट	२९
८	शङ्कुक	४१
९	ध्वनिकार तथा आनन्दवर्धन	५२
१०	भट्टतीत	५८
११.	बाह्यार्यरसवादी मत	६४
१२	भट्टनायक	- ६६
१३	अभिनवगुप्त	६६
१४	घनश्रृङ्गय और घनिक	१३२
१५	महिमभट्ट	१४०
१६	भोज	१४७
१७	मम्मट	१६६
१८	शारदातनय	१६७
१९	आचार्य हेमचन्द्र	१७३
२०	रामचन्द्र गुणचन्द्र	१७३
२१	विश्वनाथ	१८२
२२	श्रीमधुसूदन मरम्बती	१८६
२३	पंडितराज जगन्नाथ	१९८

भावविवेचन

१. आचार्य भरत	२२८
२. अभिनवगुप्त	२३६
३. धनञ्जय व धनिक	२४१
४. रामचन्द्र गुणचन्द्र	२४३
५. मम्मट	२४५
६. शारदातनय	२४८
७. विश्वनाथ	२४८
८. पण्डितराज जगन्नाथ	२४६

रसाभास तथा भावाभास

१. आचार्य भरत	२५६
२. अभिनवगुप्त	२५६
३. मम्मट	२६१
४. भोज	२६१
५. पण्डितराज जगन्नाथ	२६१

साधारणीकरण

१. आचार्य रामचन्द्र शुक्ल	२६६
२. आचार्य केशवप्रसाद मिश्र	२६८
३. डा. नगेन्द्र	२६६

डा. राकेश गुप्त तथा रस

१. भट्टलोत्पल	२७३
२. राकुक	२७६
३. भट्टनायक	२७६
४. अभिनवगुप्त	२८४

मङ्गलम्

ध्यात्वा रसात्मकं ब्रह्म रसो वं सः' इति श्रुतेः ।
रसस्वरूपं व्याचक्षे पूर्वाचार्यनिर्दिष्टम् ॥ १ ॥
जीवयितुं रसं तत्त्वं दुर्घ्याद्याविषमूर्च्छितम् ।
प्रयासः सफलो मे स्याद् रसब्रह्मप्रसादतः ॥ २ ॥
काव्यस्यात्मा रस इति साहित्ये प्रतिपादितम् ।
तस्याऽऽत्मत्वं 'रसो वं स' इति श्रुत्या निरूपितम् ॥ ३ ॥
देहेन्द्रियमनःप्राणधोरूपत्वं यथाऽऽत्मनः ।
निरस्य वेदान्ते प्रोक्ता सच्चिदानन्दरूपता ॥ ४ ॥
तथा रसस्य साहित्ये पारस्परतिरूपताम् ।
निरस्यामिनवाचार्यः प्राहानन्दघनात्मताम् ॥ ५ ॥
रसस्वरूपमाचार्यैरुक्तमाधुनिका बुधा ।
तद्भावाबोधतश्चक्रुः दुर्घ्याद्यानत आविलम् ॥ ६ ॥
आचार्याणामभिप्रायमाविष्कृत्य ययामति ।
दुर्घ्याद्याजितान् दोषान्निराकृत्य प्रमाणतः ॥ ७ ॥
साहसं मन्दबुद्धेर्मे कर्तुं रसमनावितम् ।
मोहात् सिन्धोर्दुस्तरस्य नितोर्व्यवोदुपेन हि ॥ ८ ॥
मुष्योऽप्यापि मत्वेदं नूनं बालविचेष्टितम् ।
प्राप्स्यन्ति कश्चिदामोदमिति मे प्रत्ययो दृढः ॥ ९ ॥

रसपदार्थविवेचन

विभिन्न आचार्यों के रसविषयक मतों का विवेचन करने से पूर्व रसविषयक कतिपय मौलिक तथ्यों का निरूपण करना आवश्यक है जिनके ज्ञान से रसविषयक मतों के समझने में तथा उनको समीक्षा करने में सहायता प्राप्त होगी। उन्हें रससिद्धान्त की प्रस्तावना के रूप में यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

रस के स्वरूप का निरूपण करते हुए यह बतलाया जाने वाला है कि रत्यादि के लौकिक कारणों, कार्यों व सहकारिकारणों द्वारा स्वगत-रति या परगत-रति का बार बार अनुमान करने से जिन सहृदयों में रति के सस्कार धन चुके हैं उनके हृदय में जब उन्ही कारणों, कार्यों व सहकारिकारणों का साधारणीकरण द्वारा देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्ध का परिहार हो जाने पर विभावन, अनुभावन व समुपरजकत्वरूप व्यभिचरण व्यापार द्वारा नम्र विभाव, अनुभाव, व्यभिचारी शब्दों से व्यपदेश होता है, तब साधारणीकृत अतएव व्यक्तिविशेष-सम्बन्धरहित रूप से सहृदय के हृदय में सस्काररूप में विद्यमान सामाजिकरति आदि की अभिव्यक्ति होती है तब वे ही रति आदि स्थायिभाव सामाजिकों द्वारा प्रत्यक्षादि प्रमाणों, अपरिपक्वयोगिज्ञान तथा आत्ममात्रपर्यवसित परिपक्वयोगिज्ञान से भिन्न बोधापरपर्याय रसनात्म्य अनुभूति से आस्वाद्यमान (ज्ञायमान) होने पर रस कहलाते हैं।

यहाँ प्रश्न यह उपस्थित होता है कि कौशादि द्वारा रसपद-मधुरादिरस, पारद (पारा), शब्दादिविषय, सार (तत्त्व), जलसस्कार, अभिनिवेश, क्वाथ (काढ़ा), शरीर की सात धातुओं में प्रथम धातु और नियास (गोंद) आदि में प्रसिद्ध है न कि इन से भिन्न अर्थ में। अत आचार्य भरत ने किस प्रवृत्तिनिमित्त को लेकर रसपद का साहित्यिक रस में प्रयोग किया है? इस अभिप्राय से यह प्रश्न है कि 'रस इति क पदार्थ?' इस प्रश्नवाक्य में अर्थशब्द प्रवृत्तिनिमित्त का बोधक है। अर्थात् साहित्यिक शृङ्गारादि रसों में रसशब्द की प्रवृत्ति (प्रयोग) का क्या कारण है? इसका उत्तर देते हुए भरत मुनि ने शृङ्गारादि रसों में रसशब्द की प्रवृत्ति का कारण आस्वाद्यत्व बतलाया है। अर्थात् जैसे मधुरादि लौकिकरस आस्वाद्य होते हैं उसी प्रकार ये साहित्यिक शृङ्गारादि रस भी सामाजिकों द्वारा आस्वाद्य हैं। अत आस्वाद्यत्व-रूप सादृश्य के कारण शृङ्गारादि में रस-शब्द का प्रयोग किया है। लौकिक मधुरादि रसों के साथ अलौकिक शृङ्गारादि रसों का साम्य बतलाने के लिए भरत ने लौकिक दृष्टान्त का आश्रय लिया है। वे कहते हैं कि जिस प्रकार लोक में नाना व्यञ्जनों से सस्कृत अन्न को खाने वाले एकाग्रचित्त पुरुष मधुरादिरसों का आस्वादन करते हैं और उन्हें हर्ष, पुष्टि, तृप्ति, जीवन, बल आरोग्य इन फलों की प्राप्ति होती है, उसी प्रकार काव्य व नाट्य में भी जब समाहित तथा निर्मलचित्तवाले रसिक प्रेक्षक विभाव अनुभाव तथा व्यभिचारिभावों

से अभिव्यक्त, वाचिक, श्राद्धिक, सात्विक, आहार्य अभिनय-प्रक्रिया पर आरुढ़ स्थायिभावस्वरूप रसों का आस्वादन करते हैं और उसने उनको लोकोत्तर हर्ष व धर्मादि में वैदग्ध्यदि फल की प्राप्ति होती है। इस उदाहरण द्वारा लौकिक मधुरादि रसों के साथ काव्य व नाट्य के शृङ्गारादि रसों का भोग्य, भोक्ता व फल इन तीनों चीजों में नाम्य प्रदर्शित किया है। जैसे लोक में व्यंजनसंस्कृत अन्न भोग्य (आस्वाद्य) है। एकाग्रचित्त वाला भोक्ता आस्वादयिता है और प्रहर्ष, पुष्टि, जीवन, बल, आरोग्य आदि की प्राप्ति उस आस्वादन का फल है। उसी प्रकार काव्य व नाट्य में विभाव्यादि से अभिव्यक्त स्थायिभाव आस्वाद्य है। वर्णनीय स्थायिभाव में तन्मयी-भाव वाला निर्मलहृदय सामाजिक आस्वादयिता है तथा हर्ष, धर्मादि में वैदग्ध्यदि की प्राप्ति उस आस्वाद का फल है।

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि लोक में मधुरादि रसों का आस्वादन तो रसनेन्द्रियजन्य है अतः उनमें तो रस शब्द का प्रयोग उचित है किन्तु काव्य-नाट्यरस शृङ्गारादि में रसनेन्द्रिय-जन्यता का अभाव है, अतः इनमें रसशब्द के प्रयोग में आस्वाद्यता को कारण कैसे माना जा सकता है? इसका समाधान यह दिया गया है कि काव्यगत व नाट्यगत रसों में मानससाक्षात्कार रूप रसताव्यापार में भोग्य, भोक्ता तथा फल के साम्य के कारण लौकिक रसनव्यापार का आरोप करके उसे रस कहा है। वस्तुतः तो लौकिक मधुरादि रसों में भी रस का ज्ञान तो मन के द्वारा ही होता है न कि रसनेन्द्रिय द्वारा। इसीलिए भरत ने 'रसानास्वादयन्ति सुमनसः पुरुषाः' इस उक्ति के द्वारा एकाग्रचित्तवाले पुरुषों को मधुरादि रसों का आस्वाद बतलाया है अन्यो को नहीं। व्यंजनसंस्कृत भोग्य अन्न के साथ रसनेन्द्रिय का व्यापार तो प्रत्येक पुरुष में होता है। अतः रसनेन्द्रिय व्यापार के द्वारा मधुरादि रस का ज्ञान होता तो प्रत्येक पुरुष को होना चाहिए। इसीलिए अभिनवगुप्त ने भी 'एकाग्रमनसि च भोक्तव्यास्वादयितृता। अग्रचित्तस्य भुञ्जानस्याप्यास्वादाभिमानाभावान्' (अभिनव भारती गायकवाड़ सौरीज पृ. २८६) यह कहा है।

इससे यह सिद्ध है कि रसास्वादन मानसप्रतीति है न कि रसनेन्द्रियजन्य प्रतीति। 'सुमनसः' शब्द में 'सु' उपसर्ग का प्रयोग यह भी सिद्ध कर रहा है कि जिसका मन रागद्वेषादि विकारों से युक्त अर्थात् मतिन नहीं है उसको मधुरादि रसों का आस्वाद होता है अन्य को नहीं, और उसी को रसास्वादनजन्य हर्ष, बल, जीवन आदि फलों की प्राप्ति वास्तविक रूप में होती है। आचार्य भरत मुनि ने 'अन्नं भुञ्जाना रसानास्वादयन्ति' इस उक्ति से रस का आस्वादन कराने वाला व्यापार अन्नभोजन व्यापार से भिन्न है यह बतलाया है। क्योंकि रसनेन्द्रियव्यापार का सम्बन्ध अन्न के साथ है तथा मानससाक्षात्कार या मानसप्रतीतिरूप व्यापार का सम्बन्ध मधुरादि रसों में है। इसीलिए भोजन व आस्वादनरूप दो व्यापारों का यहाँ निर्देश किया गया है और दोनों व्यापारों के अन्न व रसरूप भिन्न विषयों का भी

निर्देश किया गया है। अतः आस्वादन रसनेन्द्रियजन्य न होकर भोजनानन्तर होने वाली मानसप्रतीति ही है। मधुरादि रसा में आस्वादन रसनेन्द्रियव्यापार नहीं है किन्तु मानस प्रतीतिरूप ही है, और उस मानसप्रतीतिरूप व्यापार की सत्ता लौकिक मधुरादि रसों में तथा काव्यगत व नाट्यगत अलौकिक शृङ्गारादि रसा में समान है। लोक में वह व्यापार रसनाव्यापार के बाद होता है किन्तु काव्य व नाट्य में शृङ्गारादि रसों में वह व्यापार रसनाव्यापार के बाद नहीं होता अतः यहाँ उसका सादृश्यमूलक आरोप बतलाया है। इसीलिए अभिनवगुप्त ने कहा है—

‘रसनाव्यापाराद् भोजनादधिको यो मानसो व्यापारः स एवास्वादनम् ।
एतदुक्तं भवति न रसनाव्यापार आस्वादनम् । अपितु मानस एव । स चाप्राधिकृतो-
ऽस्ति । केवलं लोके रसनाव्यापारानन्तरभावो स प्रसिद्ध इत्युपचार इह दर्शित
इति ।’ (अ भा पृ २६० गायकवाह सोरीज)

अलौकिक रत्यादि की रसरूपता—

अभिनवगुप्त विभावादिसाधारण्य के द्वारा सामाजिक के हृदय में विभावादि-
चर्वणा के समय ही उद्बुद्ध संस्काररूप चर्वमाण अलौकिक रत्यादि को या उन
की चर्वणा को ही रस मानता है न कि भट्टसौत्तटादि की तरह लौकिकरत्यादि
स्यायिभावों को। किन्तु उनका यह मत ‘नानाभावाभिव्यञ्जितान् वागङ्गसत्त्वोपेतान्
स्यायिभावानास्वादयन्ति सुमनसः प्रेक्षकाः । (ना शा पृ २८६) तथा ‘नानाभावा-
पगता अपि स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति’ (ना शा पृ २८८) इन उक्तियों के
द्वारा स्यायिभावों के आस्वादन की रस बतलाने वाले भरतमत से आपातत विरुद्ध
प्रतीत होता है। इस विरोध का परिहार अभिनवगुप्त ने “नानाभावोपगता नाना-
भूतैर्विभावादिभिर्ह्यसमीप प्रत्यक्षकल्पता गता लोकापेक्षया ये स्यायिनो भावास्ते
रस्यमानतैकजीवित रसत्व तत्र प्रतिपद्यन्ते ।” (अ भा पृ २८८) इस व्याख्या के
द्वारा कर दिया है। अर्थात् भरत ने जो स्यायिभावों में रस्यमानत्वरूप रसत्व
बतलाया है उनको लोकापेक्षया स्यामी कहा है। अर्थात् लोक में वे रत्यादि स्यामी
कहलाते हैं अतः उन्हें स्यामी कहा है। किन्तु सहृदयों द्वारा जो रस्यमान (आस्वाद्य-
मान) होने हैं वे लौकिक स्यायिभाव नहीं हैं किन्तु सामाजिक के हृदय में संस्कार-
रूप से विद्यमान तथा साधारणीकृत विभावादि द्वारा साधारणीकृत रूप से प्रतीय-
मान अलौकिक रत्यादि ही सहृदयों द्वारा रस्यमान होकर रस बनते हैं। रस्यमानता-
दशा में उनमें स्यायित्व नहीं है वह तो लोकदशा में है। रस्यमानतादशा में तो
विभावादिचर्वणासमकाल में ही उनका उदय होता है न कि पूर्वापर काल में।
अतः उसको स्यामी कहना संभव नहीं है। इसीलिए रस की विभवादिजीविता-
वधि माना गया है। इसीलिए ‘विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः’ इस
सूत्र में ‘स्यायिनो रसनिष्पत्तिः’ इस प्रकार से स्यामी का उपादान नहीं किया
गया है।

प्रश्न यह उपस्थित होना है कि जब भरत को स्थायिभाव का रसत्व अभि-
प्रेत नहीं है और इसीलिए उन्होंने 'रससूत्र' में स्थायी का उपादान नहीं किया तो
'नानाभावोपगता स्थायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति' इसमें स्थायी का उपादान क्यों
किया ? इस प्रश्न का समाधान करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि लोक में
रत्यादि स्थायिभावों के जो कारण, कार्य व सहकारिकारण रूप से प्रसिद्ध तत्व हैं
वे ही काव्य व नाट्य में उपनिबद्ध होने पर साधारणीकृत होकर विभावनादि-
ध्यापारों द्वारा विभावादिशब्द से व्यवहृत होते हैं तथा उन्हीं से सामाजिक के हृदय
में वासनारूप से विद्यमान साधारणीकृत अलौकिक रत्यादि का उद्बोध होता
है। अर्थात् रस्यमान अलौकिक सस्काररूप रति के उद्बोधक जो विभावादि हैं
वे लोक में स्थायिभाव के कारणादि थे। लौकिक रत्यादि स्थायिभाव के जो कारणादि
थे उन्हीं में विभावनादि ध्यापार द्वारा उस अलौकिकरति की चर्चणा कराने का
श्रीचित्य है, अन्य में नहीं। इसी अभिप्राय से 'स्थायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति'
यह कहा गया है।^१

किन्तु लौकिक रत्यादि स्थायिभाव तथा रसरूपता को प्राप्त करने वाले
सहृदयहृदयनिष्ठ अलौकिक रत्यादि भाव सर्वथा भिन्न हैं। इनकी भिन्नता का
निरूपण भक्तिरसायन में निम्नरीति से किया गया है—

‘काव्यायनिष्ठा रत्नाद्याः स्थायिनः सन्ति लौकिकाः ।

तद्बोद्धूनिष्ठास्त्वपरे तत्समा अप्यलौकिकाः ॥’ (भ र ३।४)

अर्थात् काव्य में रामादि आश्रयो में निरूपित किये जाने वाले रत्यादि
लौकिक हैं किन्तु रसास्वाद के समय सहृदयों में उद्बुद्ध सस्काररूप रत्यादि
अलौकिक हैं।

रसों और भावों के विषय में एक प्रश्न यह उपस्थित होता है कि रसों से
विभावादि भावों की निष्पत्ति होती है अथवा विभावादिभावों में शृङ्गारादिरसों
की निष्पत्ति होती है अथवा रसों से भावों की और भावों से रसों की इस प्रकार
परस्पर निष्पत्ति होती है। इन तीन पक्षों में विभावादि भावों से शृङ्गारादि रसों
को निष्पत्ति होती है—इस द्वितीय पक्ष का प्रतिपादन, ‘विभावाद्युपायव्यभिचारि-
सयोगादसनिष्पत्तिः’ इस सूत्र के द्वारा किया जा चुका है। किन्तु लोक में रत्यादि
के जो कारण, कार्य व सहकारिकारण हैं उनमें विभावादिरूपता तभी आती
है जबकि वे रसप्रतीति के उपयोगी होते हैं। अतः विभावादिभावों में
रसोपयोगिता के कारण विभावादिरूपताप्रतिपत्ति होती है। अतः रस विभावादि-
भावों की निष्पत्ति के कारण है—यह प्रथम पक्ष सिद्ध होता है। उपर्युक्त दोनों
पक्षों में प्रतिपादित रीति से रसों से विभावादिभावों तथा विभावादिभावों से रसा

१. केवलमौचित्यादेवमुच्यते स्थायी रसभूत इति । औचित्यं तु तन्वादिपदत्वेन वास्या-
दितया प्रसिद्धानामधुना चर्चोपयोगितया विभावादित्वावतन्वनात् ।’ (प्र भा पृ २८४)

की परस्पर निष्पत्ति होने से परस्पराश्रयदोष आता है। क्योंकि रसनिष्पत्ति हो तो रसोपयोगी होने से कारणादि में विभावादिरूपता की प्रतिपत्ति हो। और विभावादिरूपता की प्रतिपत्ति हो तब विभावादि भावों से रस की निष्पत्ति हो— इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष होने से न रसा से भावों की तथा न विभावादिविभावों से रसों की निष्पत्ति बन सकती है। क्योंकि अन्योन्याश्रित कार्यों की सिद्धि नहीं हुआ करती, यह प्रश्न है। इस प्रश्न का समाधान रससूत्र के अनुसार यह है कि विभावादिभावों के संयोग से रस की निष्पत्ति होती है। और प्रमदादि आलम्बन-विभाव, ऋतुमाल्यादि उद्दीपन विभाव, कटाक्षमुजाक्षेपादि अनुभाव तथा लज्जा, आसुक्क्य घृत्यादि संचारी भाव लोक में प्रसिद्ध हैं। उनके ज्ञान के लिए रसप्रतीति की अपेक्षा नहीं है, अतः अन्योन्याश्रय दोष नहीं है। भाव शब्द की व्युत्पत्ति भी इसी तथ्य को प्रमाणित कर रही है क्योंकि जो काव्यार्थरूप रस की भावना अर्थात् निष्पत्ति करते हैं उन्हें भाव कहते हैं। विभावादि तब कि रस की निष्पत्ति करते हैं इसी से उन्हें भाव कहा जाता है। यही बात—

भावाभिनयसम्बन्धाद् भावयन्ति रसानिमान् ।

यस्मात्तस्मादभी भावा विज्ञेया नाट्ययोगतृभि ॥

नानादृष्ट्यैवंहुविधैर्व्यञ्जयन् भाव्यते यथा ।

एवं भावा भावयन्ति रसानभिनये सह ॥ (ना ट्या पृ २६३)

इन भानुवचन श्लोको में भी बतलाई गई है। अतः यह सिद्ध है कि रस कभी भावरहित नहीं होता। अर्थात् भावों के बिना रस की निष्पत्ति नहीं होती।

किन्तु इस पक्ष में पुनः यह शङ्का होती है कि जैसे रस की सिद्धि भावों के बिना नहीं हो सकती वैसे ही भावों की निष्पत्ति भी बिना रस के नहीं हो सकती। क्योंकि प्रमदादि में विभावादिरूपता लोकप्रसिद्ध नहीं है। लोक में तो प्रमदादि में कारणत्वादितो ही प्रसिद्ध है। विभावादिरूपता की सिद्धि तो उनमें रसोपयोगी होने से ही होती है। अतः विभावादि से रस की सिद्धि तथा रसोपयोगिता से विभावादिरूपता की सिद्धि से अन्योन्याश्रय दोष की प्रसक्ति है ही। इस दोष का परिहार करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि अन्योन्याश्रय दोष तभी हो सकता है जब रस की सिद्धि (अस्तित्व) विभावादि से हो और विभावादि की सिद्धि (अस्तित्व) रस से हो। किन्तु प्रकृत में यह बात नहीं है। रस की सिद्धि के हेतु प्रमदादि का अस्तित्व कारण, कार्य, सहकारिकारण रूप से लोक में प्रसिद्ध है, उनकी सिद्धि रस से नहीं होती। अतः उनसे रस की सिद्धि बन जाती है। पश्चात् रस की सिद्धि हो जाने पर उन प्रमदादि कारणों में केवल विभावादि-शब्दव्यपदेश्यता (विभावादिशब्दव्यवहार) रस के कारण होती है न कि उन रसवारणीभूत प्रमदादि की सिद्धि रस से होती है। इसी तथ्य को उन्होंने 'अभिनये साक्षात्कारे सम्पन्ने तदुपयोगितया विभावादिसब्दव्यपदेश' (अ भा पृ २६३)

इस वचन के द्वारा व्यक्त किया है। अर्थात् रसहेतुभूत प्रमदादि कारणों की सिद्धि लोक से प्रसिद्ध है उनकी सिद्धि के लिए रस की आवश्यकता नहीं, किन्तु रस-नाशकात्कार हो जाने पर उन प्रमदादि में रसोपयोगी होने से विभावादि शब्दों का व्यवहार हो जाता है। इसी का स्पष्टीकरण उन्होंने व्यञ्जनोपधिसंयोग व भ्रत तथा तन्तुपट के दृष्टान्त से किया है। अर्थात् व्यञ्जनोपधिसंयोग भ्रत में स्वादुता और भ्रत, व्यञ्जनादि में स्वादुता उत्पन्न करता तो अन्योन्याश्रय दोष होता। किन्तु ऐसा नहीं है, व्यञ्जनादिसंयोग भ्रत में आह्लादजनकरसवत्ता (रस) को उत्पन्न करता है और भ्रत व्यञ्जनादि में रसवत्ता उत्पन्न न कर उसका आश्रय बन कर व्यञ्जनादि में रसव्यञ्जकत्व की योग्यता उत्पन्न करता है। रसाश्रय भ्रत के बिना व्यञ्जनादि में रसव्यञ्जकत्व नहीं उत्पन्न हो सकता। भ्रत रसोत्पादकत्व व रसव्यञ्जकत्वयोग्यतारूप निर्याभेद के कारण यहाँ अन्योन्याश्रय नहीं है। एक ही स्थान में एक ही समय एक ही क्रिया की परस्पर जनकता होने पर अन्योन्याश्रय दोष होता है। इसी प्रकार दूसरे दृष्टान्त में पट की सिद्धि तन्तुओं से तथा तन्तुओं की सिद्धि पट से होती तो अन्योन्याश्रय दोष होता। किन्तु ऐसी बात नहीं है। तन्तु पटसिद्धि से पूर्व विद्यमान हैं भ्रत उनकी सिद्धि के लिए पट की अपेक्षा नहीं है। किन्तु उन तन्तुओं में ये तन्तु पटकारण हैं—इस व्यवहार की सिद्धि पटरूप कार्य से होती है। भ्रत अन्योन्याश्रय दोष नहीं है। इसी प्रकार रससिद्धि के लिए आवश्यक प्रमदादि की सिद्धि रस में पूर्व लोकप्रसिद्धि में विद्यमान है। उनकी सिद्धि के लिए रस की अपेक्षा नहीं है। किन्तु रसकारणीभूत प्रमदादि में विभावादिव्यवहार की सिद्धि के लिए रस की अपेक्षा है क्योंकि रसोपयोगिता के कारण ही उन प्रमदादिकारणों में विभावादिव्यवहार होता है। भ्रत यहाँ भावों से रस की सिद्धि और रस से भाव की सिद्धि इस प्रकार का अन्योन्याश्रय दोष नहीं है। रस के कारणभूत प्रमदादि की सिद्धि तथा प्रमदादि कारणरूप भावों से रस की सिद्धि—इस रूप से एक ही निदिरूप क्रिया के लिए रस और भावों की परस्पर अपेक्षा होनी तो अन्योन्याश्रय दोष होता। किन्तु यहाँ क्रियाभेद है क्योंकि प्रमदादि कारणों से रसनिदिरूप क्रिया निष्पन्न होती है। और रस से प्रमदादि कारणों की सिद्धि न होकर उनमें विभावादिव्यवहार होता है। भ्रत सिद्धि तथा व्यवहाररूप भिन्न क्रियाओं के दोनों में होने से एक क्रिया की निष्पत्ति में परस्पर की अपेक्षा नहीं है। इसीलिए यहाँ इतरेतराश्रय दोष नहीं है।^१

यदि उपर्युक्त रीति से भावों से रसनिष्पत्ति होती है तो 'न हि रसादृते

१ एतदुक्तं भवति एतन्निर्देशक-विज्ञानात्मकान्याश्रयत्व दायक न तु क्रियाभेद। तथा व्यञ्जनोपधिसंयोगान्नादस्याह्लादिरसवत्ता क्रियन्। भ्रतं न पाथ्यरूपस्य भ्रत व्यञ्जनोपधिसंयोगोत्पत्ता क्रियन्। एव भावं रस्यमानता। रसश्च विभावादिव्यवहारकारणशीलम्। तथा पटापश्रया तन्तुव पटकारणमिति व्यपदेश्या। तन्तुवपक्षया पट कार्यं। न चेतरेतराश्रयत्व, तथा प्रकृतम्। (प भा २९३-२९४)

कश्चिदर्थं प्रवर्तते ।' अर्थात् रस के बिना किसी भी नाट्यविषय की प्रवृत्ति नहीं होती—इस भरतवचन की सगति कैसे होगी ? तथा भाव रसों से पूर्ववर्ती हैं तो 'रसा भावा अभिनया' (ना शा ६, १०) में भावों का नामनिर्देश पहिले करना चाहिए था और आगे भी रसों के निरूपण से पूर्व भावों का निरूपण करना चाहिए था । किन्तु ऐसा नहीं किया गया—इसका क्या कारण है ? यह प्रश्न उपस्थित होता है । इसका समाधान आचार्य भरत ने इस प्रकार किया है कि जैसे वृक्ष से ही पुष्पो व फलों का उद्गम होना है विन्तु वृक्ष का भी मूल बीज है । उसी प्रकार सामाजिक में रसप्रतीति का मूल कविगत रस है । अर्थात् कवि ज्ञानलाक से गृहीत अर्थों की साधारणीभाव से चवर्णात्मक प्रतीति करता है तब वह साधारणीभूत अर्थप्रतीति ही कविगत रस है । अर्थात् उस समय कवि उन अर्थों की देशकाल-व्यक्तिविशेषसम्बद्धता से प्रतीति नहीं करता किन्तु साधारण्य से करता है । वह साधारणीभूत सवित् ही कविगत रस है । कवि का हृदय उस रस से परिपूर्ण हो जाता है और सम्पूर्ण विश्व को रस से परिपूर्ण ही देखता है । इस प्रकार कवि-हृदय के रससवित् से पूर्ण हो जान पर वही रससवित् बाहर उच्छलित होती हुई कवि के वाग्व्यापार का अर्थात् काव्य का कारण बनती है और काव्य में भी वह व्याप्त रहती है । काव्यरूप में परिणत उसी कविगत रसप्रतीति से वशीकृत सामाजिक को भी रसप्रतीति होती है । यह रसप्रतीति विभावादिविशिष्ट रत्यादि की सामूहिक चवर्णा है । पश्चात् अर्थात् रसप्रतीति के अनन्तर जब सामाजिक रसघटक तत्वों का अपोद्धारबुद्धि से विशकलन करता है तब विभावादिक का ज्ञान होता है । इस प्रकार कवि से प्रारम्भ कर सामाजिक तक एक ही रसप्रतीति व्याप्त है । उससे बाद में विभागबुद्धि द्वारा भावा की प्रतीति होती है । अत रस से भावा की प्रतीति होती है । उस विभावादिरूप भावप्रतीति का मूल रसप्रतीति है । इस विचार से प्रथम मूलभूत रसों का निर्देश किया है पश्चात् भावों का । और उसी प्रकार से प्रथम रसों का निरूपण है पश्चात् भावों का । इसीलिए आचार्य भरत ने कहा है—

‘यथा बीजाद् भवेद वृक्षो वृक्षात् पुष्प फल तथा ।

तथा मूल रसाः सर्वे तेभ्यो भावा प्रकीर्तिता ॥’ (ना शा अ ६, का ३८)

इसी का स्पष्टीकरण करते हुए व्याख्याकार अभिनवगुप्त ने कहा है —

‘बीज यथा वृक्षमूलत्वेन स्थितम् । तथा रसाः । तन्मूला हि प्रीतिपूर्विका व्युत्पत्ति (विभावादप्रतीति) रिति । कविगतसाधारणीभूतसविन्मूलश्च वाच्य-पुरस्सरो नटव्यापार । सैव च सवित् (कविगतसाधारणीभूतसवित्) परमार्थतो रसः । सामाजिकस्य च तत्प्रतीत्या वशीकृतस्य पश्चादपोद्धारबुद्ध्या विभावादि-प्रतीतिरिति प्रयोजनं नाट्ये काव्ये सामाजिकधर्मि च । तदेव मूल बीजस्यानीय ’ कविगतो रसः । सर्विह सामाजिकानुन्य एव । तत एवोक्तं ‘शृङ्गारी चेत्कवि ’ इत्याद्यानन्दवर्धनाचार्येण । ततो वृक्षस्यानीय वाच्यम् । तत पुष्पस्यानीयोऽभि-

नयादिनन्दव्यापार । तत फलस्थानीय सामाजिकरसास्वाद । तेन रसमयमेव विश्वम् ।' (अ भा पृ २६४)

यहाँ अभिनवगुप्त ने कवि को जो सामाजिक के उमान बतलाया है उसका तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार सामाजिक काव्यशब्दों द्वारा प्रतीयमान अर्थों का साधारणीकरण के द्वारा प्रतीति करता है तभी रसानुभूति होती है, उसी प्रकार जब कवि लोकानुभूति में प्राप्त लौकिक अर्थों का साधारण्य सम्पादन कर साधारणीभाव से प्रतीति करता है तभी उसे रसास्वाद होता है और कविगत रसप्रतीति का जो सामाजिक में सङ्क्रम बतलाया है उसका भी यह तात्पर्य है कि कवि जब लोकानुभव से प्राप्त अर्थों का साधारण्यप्रक्रिया से ज्ञान प्राप्त करता है तब उसे रसप्रतीति होती है । उस साधारणीभूत प्रतीति से हृदय के व्याप्त होने पर वमन द्वारा या घटपूर्णजल की तरह उच्छ्वसनप्रक्रिया द्वारा उसका काव्य के रूप में बाहर उच्छ्वसन होना है तब कविगत रस काव्य में भी व्याप्त होता है किन्तु काव्य द्वारा कविगत रस ही सामाजिक में नहीं पहुँच जाता । कविसजातीय रसप्रतीति सामाजिक में होती है । अर्थात् काव्यशब्दों द्वारा प्राप्त अर्थों का साधारण्यज्ञान अपेक्षित है । तभी वे सामाजिक को रसप्रतीति करा सकते हैं । इतना जरूर है कि कविगत रसप्रतीति का ही उच्छ्वसन या निष्पन्द काव्य है, अतः उनमें यह सामर्थ्य है कि वह सामाजिक में साधारणीकरणप्रक्रिया द्वारा उसे रसप्रतीति करा सकता है । कवि जिन अर्थों का सामाजिक में प्रेषण करता है वे अर्थ लौकिक नहीं किन्तु साधारणीभाव द्वारा अलौकिक अर्थ हैं । उन अर्थों के प्रेषण का माध्यम है काव्य या नाट्य । काव्य कवि-व्यापार द्वारा तथा नाट्य अभिनयव्यापार द्वारा कवि के साधारण्येन प्रतीत अर्थों का सामाजिक में प्रेषण करता है । अतः काव्य के अध्ययन से तथा नाट्य के दर्शन से सामाजिक में साधारणीकरण द्वारा कविगतसाधारणीभूत रसप्रतीति की मजातीय साधारणीभूत नविद्रूप रसप्रतीति का प्रेषण उपपन्न हो जाता है जो कि सामान्य लौकिक शब्दों के द्वारा नहीं होता । क्योंकि लौकिक शब्द लोकानुभूत व्यक्तिविशेष-सम्बन्धयुक्त अर्थों का ही प्रेषण करते हैं जबकि काव्यशब्द साधारणीभूत अलौकिक अर्थों का प्रेषण करते हैं जो कि रसप्रतीति के मूल हैं । काव्यशब्द कवि की साधारणीभूत रसप्रतीति के उच्छ्वसनरूप हैं । अतः उनमें रसप्रतीतिसाधक शैलीविक्रम अर्थों के बोधन का सामर्थ्य है, अन्य शब्दों में नहीं ।

तात्पर्य यह है कि कवि लौकिक अर्थों का साधारण्य आपादन कर रसप्रतीति के बाद काव्य में जिन शब्दों का प्रयोग करता है वे दोषामात्र व गुणालङ्कार से सञ्चुत शब्द होते हैं । अतः वे लोग की तरह शब्दों से देशकालव्यक्तिविशेष-सम्बद्ध अर्थों की प्रतीति कराने हुए भी सामाजिक में उन अर्थों में साधारणीकरण की योग्यता रखते हैं । अतः साधारण्यआपादन-मार्ग से गुणालङ्कारसञ्चुत शब्दों से सामाजिक साधारणीकरण प्रक्रिया द्वारा देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित अलौकिक अर्थों की प्रतीति कर लेता है । किन्तु यह सामान्य लौकिकशब्दों व अन्य शास्त्रीय

शब्दों में नहीं है। क्योंकि उन लौकिक तथा शास्त्रीय शब्दों का प्रयोग करने वाले उन व्यक्तियों ने उन ग्रंथों का साधारण्य उपपादन कर रसप्रतीति नहीं की है। अतः उनके द्वारा प्रयुक्त शब्द रसप्रतीति के उच्छलनभूत नहीं हैं और न गुणालङ्कारसंस्कृत शब्द ही हैं।

रसो की आनन्दरूपता

अभिनवगुप्त के अनुसार शृङ्गार, करुण आदि सभी रस आनन्दरूप हैं। सभी का आनन्द में ही पर्यवसान है क्योंकि साधारणीकृत विभावादि उपायो से सामाजिकहृदय में पहिले से ही सत्काररूप में विद्यमान रति देशकालव्यक्ति-विशेषादि सभी विशेषताओं से रहित होकर रतित्वरूप से ही अभिव्यक्त होती है। उसमें तन्मयीभाव के द्वारा जब सामाजिक का चित्त रजोगुण व तमोगुण के अभिभव से युक्त सत्त्वगुण की प्रधानता से अन्तर्मुख होकर आत्मा में निमग्न होता है तब वह साधारणीकृत रतिविशेष आनन्दधन, सविद्रूप (ज्ञानरूप) आत्मा की अनुभूति करता है। आत्मा आनन्दधन है, अतः आनन्द की ही प्रतीति होती है किसी प्रकार के दुःख की नहीं। यद्यपि रसास्वादनवेला में सामाजिक का चित्त परिपक्व योगी की तरह शुद्ध आत्मा की अनुभूति नहीं करता किन्तु साधारणीकृत रत्यादि भावों की भी। अन्यथा ब्रह्मास्वाद और रसास्वाद में किसी प्रकार का अन्तर न होने से रस ब्रह्मास्वादसहोदर न कहा जाता। अतः वहाँ सुखदुःखात्मक रत्यादि भावों की भी स्थिति होने से सुख के साथ दुःख की प्रतीति भी सम्भावित है, अतः रस को इस तरह एकान्तत आनन्दरूप नहीं माना जा सकता। तथापि रत्यादि भावों की सुखदुःखात्मकता लोक में है। अर्थात् जब रत्यादिभाव लोक से सम्बद्ध होते हैं तभी लौकिक सुखदुःख के जनक होते हैं। सर्वविध लोकसम्बन्ध स हट जाने पर उनमें न सुखात्मकता रहती है और न दुःखात्मकता। जैसे पुत्रोत्पत्ति सुखजनक है किन्तु वह सुखजनक तभी है जब पुत्र के साथ हमारा स्वत्वसम्बन्ध जुड़ा हुआ है। उसके हट जाने पर उसमें सुखजनकता नहीं। जैसे स्वत्वसम्बन्धरहित पड़ोसी के लिए वह पुत्र सुखजनक नहीं है। इसी प्रकार पुत्रवियोग शोक का जनक उसी व्यक्ति के प्रति है जिसके साथ उसका स्वत्वसम्बन्ध है। उस सम्बन्ध के हट जाने पर वह शोकजनक नहीं होता जैसे पड़ोसी को। इससे सिद्ध है कि लौकिक पदार्थ तभी तब सुखजनक व दुःखजनक है जब उनके साथ व्यक्ति का स्वकीयत्व व परकीयत्व सम्बन्ध बना हुआ है। उसके हट जाने पर न वे सुखजनक हैं और न दुःखजनक। जैसे उदामीन योगी को सासारिक पदार्थ न सुखजनक हैं और न दुःखजनक। यह स्थिति तो लोक में रहते हुए भी देखी जाती है। इसी प्रकार रसास्वादनकाल में आस्वाद्यमान रत्यादि लौकिक सर्वविध विशेषताओं का परित्याग कर लोकसम्बन्ध-रहित हो गये हैं अतः उन साधारणीकृत भावों में उस समय न सुखजनकता है और न दुःखजनकता। इन्दुमती की मृत्यु पर अतः शोक तभी दुःखजनक है जबकि उसका इन्दुमती से व इन्दुमती की मृत्यु का कारण में तथा मृत्युपूर्व इन्दुमती

के साथ घनिष्ठ प्रेमालापों की स्मृति से सम्बन्ध हैं। इन सब लोकवस्तुओं और लोकपरिस्थितियों के सम्बन्ध के दूर हो जाने पर निरपेक्ष शोकभाव कभी दुःखजनक नहीं हो सकता और काव्य में साधारणीकृत विभावादि से व्यक्तिविशेषसम्बन्ध-रहित शोकस्वरूप के उदय पर तन्मयीभाव से सामाजिकात्मा के उसमें निमग्न होने पर उसमें कदापि दुःखजनकता नहीं रहती। अतः रसास्वादनकाल में साधारणीकृत रूप से उद्बुद्ध शोकादिभाव लोकसम्बन्धराहित्य के कारण दुःखजनक नहीं होते। उस समय आनन्दघन शोकादिप्रतीति का ही आस्वाद होता है। इस प्रतीति में आनन्दघनता आनन्दरूप आत्मा के कारण है। इसीलिए अभिवगुप्त ने कहा है—'अस्मन्मते संवेदनमेवानन्दघनमास्वादयते। तत्र वा दुःखाशङ्का। केवलं तस्यैव चित्रताकरणे रतिशोकादिवासनाव्यापार, तदुद्बोधने चाभिनयादिव्यापार।' (प्र भा पृ २९२)

तात्पर्य यह है कि रसास्वादनवेला में अभिनयादिव्यापार से उद्बुद्ध संस्काररूप साधारणीकृत रतिशोकादि भावों का भी सम्बन्ध रहता है। वे भाव सर्वविधलोकसम्बन्धातीत होने से सुखदुःखजनकता से तो रहित हैं किन्तु उस आनन्द में स्वोपरजन द्वारा वैचित्र्य पैदा करते हैं अतः वह शुद्ध आत्मप्रतीति न रहकर रत्यादि में चित्रित (शवलित) आत्मप्रतीति होती है। इसीलिए इस प्रतीति को ब्रह्मास्वाद न कहकर ब्रह्मास्वादसहोदर कहा जाता है। और इसी कारण सभी रसों में आत्मप्रतीति के एकरूप होने पर भी उनमें वैचित्र्यजनक रत्यादिसंस्कार के कारण उसके शृङ्गार, हास्य, करुण आदि विभिन्न नाम भी हो गये हैं। आनन्द-घनप्रतीति या संवेदन में वैचित्र्य पैदा करने वाले भाव रत्यादि ९ हैं। इसलिए सृजित वैचित्र्य के कारण वह प्रतीति नवधा विभक्त हो जाती है। इसलिए शृङ्गार, हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक, वीभत्स, अद्भुत व शान्त ये ९ ही रस हैं।

अभिनवगुप्त का कथन है कि लोक में भी लौकिक शोक की चर्चणा करते हुए तन्मयीभाव के द्वारा उस शोक से सम्बन्धित स्व, पर आदि व्यक्तिविशेषों का, शोक के कारण मृतव्यक्ति आदि लोकवस्तुओं का तथा लौकिक परिस्थितियों का परिहार हो जाता है तब एक मात्र शोक की चर्चणा रह जाती है और इसी में शोक करनेवाले व्यक्ति की हृदय विग्रहान्ति हो जाती है। तथा उस समय उसे शोकजन्य दुःख का लेशमात्र भी भान नहीं होना और सुख का ही भान होता है, क्योंकि निर्विघ्न हृदयविग्रहान्ति ही माख्य-शास्त्र के अनुसार सुख का स्वरूप है। इस प्रकार कदाचित्त में एवमन शोक की चर्चणा जब सामाजिक की होती है तब शीघ्रसर्विच्चर्चणा में सामाजिक की निर्विघ्न हृदयविग्रहान्ति हो जाने से वरणादि रस भी आनन्दरूप ही हैं।^१

१ तत्र सर्वेभ्यो मुखप्रधाना। भवमविचर्चणारूपसर्वधनस्य प्रकाशमानदमारत्वात्। यथा हि—एवमनशामविचर्चणेऽपि शोके रसोपासकस्य हृदयविग्रहान्तिरतारपशूय-विग्रहान्तिगरीरत्वात् मुखस्य। (प्र भा पृ २८२)

आचार्य भरतमुनि का भी रसो की आनन्दरूपता ही अभिप्रेत है। इसीलिए उन्होंने 'नानाभावाभिव्यजितान् वागङ्गसत्त्वोपेतान् स्वाभिभावानास्वादयन्ति सुमनस प्रेक्षका हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति' (ना ना पृ २८९) इस उक्ति के द्वारा रसास्वादन से हर्ष (आनन्द) की प्राप्ति ही बतलायी है। यहाँ आदिपद से शोक का ग्रहण नहीं किन्तु रसास्वादोत्तरकालिक होने वाले धर्म, अर्थ वाम आदि पुरुषार्थों से वेदग्न्यप्राप्ति का ग्रहण है। क्योंकि निर्मलचित्त वाले तथा भाव के साथ तन्मयीभाव वाले सामाजिकों में दुःख की संभावना ही नहीं है। दृष्टान्त में नानाव्यजनसंस्कृत अन्न को खाने वाले एकाग्रचित्त पुरुषों में मधुरादिरसास्वादन से कमी दुःख नहीं होता किन्तु हर्ष ही होता है। दृष्टान्त में हर्षादि में आदि पद से हर्षजन्य पुष्टि, जीवन, बल, आरोग्य आदि का ही ग्रहण है, दुःख का नहीं। उसी प्रकार दार्ष्टान्त में आदि पद से धर्मादि में वेदग्न्यप्राप्ति का ही ग्रहण है शोक का नहीं। इससे यह निष्कर्ष स्वतः सिद्ध है कि रसास्वादन से हर्षादिप्राप्ति बतलाते हुए भरत रसो की आनन्दरूपता ही स्वीकार करते हैं।

अभिनवभारती के प्रथम, द्वितीय व पष्ठ अध्याय के हिन्दी व्याख्याकार आचार्य विश्वेश्वर ने 'योग्य स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमन्वितः । सोऽङ्गाद्यभिन-
भिनयोपेतो नाद्यमित्यभिधीयते ॥' (ना ना प्र अ का ११९) की व्याख्या में यह सिद्ध करने की चेष्टा की है कि अभिनव रसो को सुखदुःखोभयात्मक मानते हैं न कि एकान्ततः सुखात्मक। इसीलिये उन्होंने उपयुक्त कारिका की व्याख्या में चर्वणीय अर्थ रत्यादिभावों को 'सुखदुःखविचित्रण समनुगत सोऽर्थः । न तु तदेकात्मा' (अ भा पृ ४३) में सुखदुःखोभयात्मक कहा है और एकान्ततः सुखा-
त्मकता व दुःखात्मकता का निषेध किया है। तथा आग इसी का स्पष्टीकरण करते हुए रति, हास, उत्साह तथा विस्मय भावों को सुखस्वभाव और क्रोध, भय, शोक, जुगुप्सा भावों को दुःखरूप कहा है।^१

किन्तु सूक्ष्मदृष्टि से विचार करने पर यह सिद्ध नहीं होता। क्योंकि अभिनव ने रत्यादि चार भावों की सुखरूपता तथा क्रोधादि चार भावों की दुःखरूपता का प्रतिपादन कर 'एव लौकिका ये सुखदुःखात्मानो भावाः' इस उक्ति के द्वारा लौकिक रत्यादि भावों को सुखात्मक व दुःखात्मक बतलाया है। किन्तु साधारणी-
करण द्वारा लोकसम्बन्धातीत अलौकिक संस्काररूप रत्यादि भावों को उभयात्मक नहीं कहा है। लोकसम्बद्ध अतएव लौकिक रत्यादि भावों की सुखात्मकता तथा क्रोधादि भावों की दुःखात्मकता तो लोकदृष्टि के अनुसार सभी को अभिप्रेत है। प्रश्न तो साधारणीकृत अतएव लोकसम्बन्धातीत अतएव अलौकिक, सद्बुद्ध द्वारा चर्वणीय संस्काररूप रत्यादिभावों का है। उनकी चर्वणा तो सर्वथा आनन्दरूप ही है। इसलिए उसने लौकिकभावों को नाट्य नहीं बतलाया है किन्तु आङ्गिकादि अभिनयप्रक्रिया से प्रत्यक्षकल्प बने हुए अलौकिक रत्यादिभावों को नाट्य कहा

है। यह बात 'अङ्गाद्यभिनयोपेत' इस विक्षेपण से व्यक्त कर दी है। अर्थात् लौकिक सुखदुःख-स्वभाव रत्यादि ही आङ्गिकादि अभिनयप्रक्रिया के द्वारा लोकसम्बन्ध का अतिक्रमण कर साधारणीभाव को प्राप्त होकर अलौकिक और आस्वाद्य बनता है तब वह नाट्य अर्थात् रस कहलाता है। ये आङ्गिकादि अभिनय ही लौकिक सुखदुःखात्मक रत्यादि भावों को साधारणीकरणप्रक्रिया द्वारा लोक-सम्बन्ध से अतीत अलौकिक दशा में पहुँचाकर तथा आस्वादयोग्य बनाकर उन्हें शृङ्गारादिरमाभिमुख बनाते हैं। अतः उन्हें लोक व शास्त्र में अप्रसिद्ध अभिनय शब्द से व्यपदिष्ट किया गया है। अभिनवगुप्त ने 'अङ्गाद्यभिनयोपेत' की दूसरी व्याख्या भी की है—अर्थात् यहाँ अङ्गशब्द स्यायिभावों के अङ्गभूत व्यभिचारि-भावा का बोधक है। आदि-शब्द विभावों का बोधक है तथा अभिनयशब्द अनुभावों का बोधक है। ये तीनों लौकिक सुखदुःखात्मक रत्यादिभावों को साधारणतापादन द्वारा शृङ्गारादि-रसाभिमुखताप्राप्ति के योग्य बनाने वाले हैं अतः इन्हें अभिनय कहा है। जैसा कि 'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रस-निष्पत्ति' इस सूत्र के द्वारा बतलाया गया है। इन्हीं के द्वारा लौकिक रत्यादि स्यायिभाव साधारण व अलौकिक बन कर सामाजिक के ज्ञानदर्पण पर सन्तान्त होते हैं तब वे रसनाप्रतीति का विषय बन कर रस कहलाते हैं। यही नाट्य है।^१

यह नाट्यरूप अर्थ रसास्वादन के अनन्तर अलौकिकता से हटकर पुनः लौकिक बन जाता है तब सुखदुःखरूप फल से युक्त होता है और तदनुसार ही हानोपादानवृद्धि का विषय भी बनता है। किन्तु यह सुखदुःखरूपफलयुक्तता रसास्वादन के बाद की है। इसीलिए 'सुखदुःखसमन्वित' कहा है। अर्थात् सुख-दुःखरूप फलों से युक्तता 'अनु' रसास्वादनानन्तर की स्थिति है। क्योंकि सुखदुःख-रूप फल का सम्बन्ध रत्यादिभावों के रसास्वादनानन्तर लौकिक स्थिति में आने पर हाता है।^२

इस सन्दर्भ से यह स्पष्ट है कि अभिनव रत्यादिभावों में सुखदुःखात्मकता लोकस्थिति में मानता है, न कि साधारणीकरण द्वारा अलौकिकस्थित्यापन्न रसास्वाददशा में।

रसों के सुखदुःखोन्मत्तात्मकतावादी आचार्य

रसों को सुखदुःखोन्मत्तात्मक मानने वालों की एक परम्परा है जिनमें साह्य-वादी, भोज, तथा रामचन्द्र गुणचन्द्र हैं, जिन्होंने स्पष्ट रूप से रसों की सुखदुःखोन्मत्तात्मकता का बयन कर ही दिया है। जैसे—

'रसः सुखदुःखावस्थारूपा ।' भोज—(गृ प्र-२ भाग पृ ३६६)

'साह्यदशा सुखदुःखस्वभावो रसः ।' साह्यवादी (अ भा पृ २७६)

‘स्थायी भाव श्रितोत्कर्षो विभावव्यभिचारिभिः ।

स्पष्टानुभावनिश्चये सुखदुःखात्मको रसः ॥’

(ना द तृ वि का १०९ रामचन्द्र गुणचन्द्र)

रसों की एकान्तत आनन्दरूपता तथा सुखदुःखोभयात्मकता मानने वालों के लिए एक प्रकार की कसौटी की कल्पना भारतीय साहित्यशास्त्र के लेखक श्रीगणेश अम्बक देशपाण्ड ने निश्चित की है कि जो उपचित लौकिक स्थायिभावों को रस मानते हैं वे रसों को सुखदुःखोभयात्मक मानने वाले हैं । क्योंकि लोक में रत्यादि कतिपय स्थायिभाव सुखात्मक हैं तथा कुछ क्रोधादि स्थायिभाव दुःखात्मक हैं जिसका निरूपण अभिनवभारती में अभिनव गुप्त ने—

‘योऽयं स्वभावो लोकस्य सुखदुःखसमन्वितः ।

सोऽङ्गाद्यभिनयोपेतो नाट्यमित्यभिभिधीयते ॥’ (ना सा प्र अ ११६ का)

की व्याख्या में किया है । अतः उपचित स्थायिभावरूप रस भी सुखदुःखोभयात्मक होंगे । किन्तु यह मानदण्ड उचित प्रतीत नहीं होता । क्योंकि दण्डी, वामन, भट्टलोत्पल आदि भी उपचित स्थायिभाव को रस मानने वाले हैं किन्तु वे रसों को सुखदुःखोभयात्मक नहीं मानते । जैसे श्री शङ्कुने रत्यनुकरण को रस माना है । अतः वह भी एक प्रकार से रत्यादि स्थायिभाव को ही रस मानने वाला है, क्योंकि रति का अनुकरण अन्ततोगत्वा तो रति के समान ही है । फिर भी वह रस को सुखदुःखोभयात्मक न मानकर सुखात्मक ही मानता है । यह अभिनवभारती के निम्न सदर्थ से सिद्ध है—‘ये तु रत्याद्यनुकरणरूप रसमाहुः । अयं चोदयन्ति शोकं कथं सुखं हेतुरिति । परिहरन्ति च अस्ति कोऽपि नाट्यगतानां विशेष इति ।’ (प्र भा पृ २९१) अर्थात् रत्यादि स्थायिभावों का अनुकरण ही रस है । ऐसा मानने पर शोक स्थायिभाव के लोचन में दुःखरूप होने से उसका अनुकरणरूप करुणरस सुखजनक किस प्रकार हो सकता है ? इसका समाधान करते हुए कहा है कि ‘यथा शोकं लोचनं मृदुलजननं ही किन्तु नटगत अभिनयात्मक विशेषताओं के कारण दुःखजनक शोक का अनुकरणरूप रस नाट्य में सुख का ही कारण है । यदि शङ्कु रसा को सुखदुःखोभयात्मक मानते तो यह प्रश्न और उत्तर असङ्गत होता ।

भामह, दण्डी व भट्टलोत्पल उपचित लौकिक स्थायिभाव को रस मानते हुए भी उसे आनन्दजनक ही स्वीकार करते हैं । यह तथ्य अभिनवभारती के निम्नाद्धित उद्धरण से सिद्ध होता है—‘अन्ये त्वादिशब्देन शोकादीनामत्र सग्रहः । स च न युक्तः । सामाजिकानां हर्षकफलं हि नाट्यं न शोकादिफलम् । तथात्वे निमित्ताभावात्परिहारप्रसङ्गाच्चेति मन्यमाना ‘हर्षाश्चाधिगच्छन्ति’ इति पठन्ति ।’ (प्र भा पृ २८६) । तात्पर्य यह है कि नानाभावों से प्रतीत वाचिकादि अभिनयों के कारण प्रत्यक्षवत् बने हुए स्थायिभावों का निर्मल व समाहित चित्त वाले सामाजिक आस्वादन करते हैं और उससे उनको हर्षादि की प्राप्ति होती है । किन्तु हर्षादि बहने पर आदिपद से शोकादि का ग्रहण होगा । और नाट्य का फल शोकप्राप्ति

हो नहीं सकता, क्योंकि उसका फल केवल हर्ष है अतः 'हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति' के स्थान में 'हर्षाश्चाधिगच्छन्ति' ऐसा पाठ मानते हैं। इसमें यह सिद्ध है कि दण्डी, भट्टलोल्लट आदि भी रत्यादि के आस्वादन का फल सामाजिकों में हर्ष (सुख) की प्राप्ति ही मानते हैं न कि दुःख की प्राप्ति।

इसी प्रकार भावप्रकाशनकार शारदातनय ने भी परिपुष्ट स्यायिभाव को रस माना है।^१ फिर भी उन्हें सुखदुःखोभयात्मक न मानकर उन्हें आह्लादजनक ही स्वीकार करता है।^२

दशरूपककार घनञ्जय भी—

'विभावं रनुभावंश्च सात्त्विकं र्म्यं निचारिभिः ।

मानोद्यमानः स्वाद्यत्वं स्याथो भावो रसः स्मृतः ॥ (दश. ४ प्रकाश का १)

वाच्या प्रकरणादिभ्यो बृद्धिस्तथा यथा क्रिया ।

वाश्यायं कारकं युंक्ता स्याथो भावस्तपेतरं ॥ (दश. ४ प्रकाश का. ३७)

इन कारिकाओं के द्वारा वही पर शब्दवाच्य और वही पर प्रतीयमान रत्यादि स्यायिभाव को रस स्वीकार करता हुआ भी उसे आनन्दरूप ही मान रहा है न कि सुखदुःखोभयात्मक। इसीलिए प्रारम्भ में ही उन्होंने—

'आनन्दनिष्पन्दिषु रूपकेषु द्युत्पत्तिमात्रं फलमल्पबुद्धिः ।' (दश. १ प्रकाश का. ६)

इस उक्ति के द्वारा रूपकों को आनन्दनिष्पन्दी कहा है।

उपयुक्त सन्दर्भ में सिद्ध है कि उपचित, परिपोषित या उत्कर्ष-प्राप्त स्यायि-भाव को मानने वाले बहुत से आचार्य रस को आनन्दरूप या आनन्दजनक मान रहे हैं। अतः यह निष्कर्ष निर्धारित करना कि स्यायिभाव को रस मानने वालों की परम्परा रस को सुखदुःखोभयात्मक मानने वाली है, समीचीन प्रतीत नहीं

१. (क) विभावंश्चानुभावंश्च सात्त्विकं र्म्यं निचारिभिः ।

मानोद्यमानः स्वाद्यत्वं स्याथो भावो रसः स्मृतः ॥ (भावप्रकाशन २ अध्याय)

(ख) विचारो मानसो यस्तु बाह्यार्थान्भवात्मकः ।

विभावाद्याहितोत्कर्षो रस इत्युच्यते बुधैः ॥ (भावप्रकाशन २ अध्याय)

(ग) उद्योपिता विभावंस्त्वेरनुभावंश्च पोषिता ।

भावंश्च सात्त्विकं र्म्यं ससर्गं र्म्यं निचारिभिः ।

चित्रिताः स्याजिनो भावा रसोपादानभूमयः ॥ (भावप्रकाशन २ अध्याय)

२. (क) मनसो ह्लादजननः स्वादो रस इति स्मृतः । (भावप्रकाशन २ अध्याय)

(ख) एव मद्गुणोन्मोह्य देशकालगुणादिभिः ।

गृह्णारादा मदग्याना भवन्ति ह्लादना यतः ।

तस्मात् सामाजिकं स्वाद्या र्म्यभाष्या भवन्ति ते ॥ (भावप्रकाशन २ अध्याय)

होती। जो रस को सुखदुःखोभयात्मक मानते हैं उन्होंने अपने रसविवेचन में उसका स्पष्ट उल्लेख कर दिया है कि रस सुखदुःखस्वभाव है। अतः इनसे भिन्न आचार्य चाहे परिपुष्ट लौकिक स्थायिभाव को रस मानने वाले हो या विभावादि से साधारणीकृत अतएव सर्वविधविशेषताओं से परिहृत अलौकिक रत्यादि को रस मानते हो, सभी रस को सुखात्मक मानने से आनन्दवादी हैं।

रस से आनन्द ही प्राप्त होता है इस तथ्य को 'रसो वै सः । रस एवाय लब्ध्वाऽऽनन्दो भवति' (तं उ २ वल्ली ७ अनुवाक) यह तैत्तिरीय श्रुति भी प्रमाणित कर रही है। और आनन्दप्राप्ति के लिए ही रसिकों की काव्य के अध्ययन व नाट्यदर्शन में प्रवृत्ति होती है। इसलिए मम्मट ने भी—

'काव्यं यशसेऽयंकृते अवहारविदे शिवैतरक्षतये ।

सद्यः परनिवृत्तये कान्तासम्मितमोपदेशयुजे ॥' (का. प्र १ उल्लास का २) में काव्य के प्रयोजनों का निर्देश करते हुए रसास्वादनसमुद्भूतविगलितवेद्यान्तर आनन्द को ही काव्य का सकलमोक्षिभूत प्रयोजन बतलाया है। अतः रस की आनन्दरूपता ही प्रामाणिक प्रतीत होती है।

रस और आनन्द

रस से ही आनन्द की प्राप्ति सहृदयों की होती है, यह सिद्धान्त आचार्य भरत से लेकर पण्डितराज जगन्नाथ तक सभी को मान्य है। आचार्य भरत ने 'नानाव्यंजनसस्कृतमन्नं भुञ्जाना रसानास्वादयन्ति हर्षादीश्चाधिगच्छन्ति, इति सुमनसः पुरुषाः इत्यभिख्याताः, तथा नानाभावाभिनयव्यजितान् स्थायिभावान् आस्वादयन्ति हर्षादीश्चाधिगच्छन्तीति प्रेक्षकाः सुमनसः इत्यभिख्याताः' अर्थात् जैसे नाना व्यंजनों से सस्कृत अन्न को खाने वाले पुरुष पाहव मधुरादि रसों का आस्वादन करते हैं और आस्वादजन्य हर्ष, तृप्ति आदि का अनुभव करते हैं उसी प्रकार विभाव अनुभाव आदि नानाभावों और वाचिक, आंगिक, सात्त्विक, आहार्य अभिनयों से व्यक्त स्थायिभावों का सहृदय आस्वादन करते हैं और उसके द्वारा हर्ष, आनन्द आदि को प्राप्त करते हैं। इस उक्ति के द्वारा रसास्वादन से आनन्द की प्राप्ति बतलाई है।

आनन्दवर्धन ने भी 'शेन ब्रूमः सहृदयमनःप्रीतये तत्स्वरूपम्' इस उक्ति के द्वारा सहृदयमनः-प्रीतिरूप आनन्द को ही रसादि ध्वनि का प्रयोजन बतलाया है। और वस्तु, अलंकार, रसादि रूप से भिन्न त्रिविध ध्वनि में रसादि ध्वनि' को ही वे

१. (न) प्रतीयमानस्य धन्यभेददर्शनेऽपि रसभावमुभेनैव उपलक्षणं प्राधान्यात् । (ध्वन्यालोक-प्रपञ्चोक्त पृ. ८६)

(घ) रस एव वस्तुन आत्मा, वस्त्वलंकारध्वनौ तु सर्वथा रस इति पर्यवस्ये । (लोचन-प्रपञ्चोक्त पृ. ८५)

(ग) ध्वन्यव्यञ्जनावेष्टिम् विविधैः सभक्त्यपि ।

रगादिभ्य एवस्मिन् बहिः स्यादवधानतः ॥ (ध्वन्यालोक ४-५)

प्रधान मानते हैं अतः यह आनन्द वस्तुतः रस का ही प्रयोजन है यह उनको भी अभिप्रेत है।

आचार्य अभिनवगुप्त भी—

धर्मार्यकाममोक्षेषु वंचक्षय्यं क्लामु च ।

करोति कीर्तिं प्रीतिं च साधुकाव्यनिषेवणम् ॥

इस कारिका द्वारा धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष तथा कलाओं में कुशलता एवं कीर्ति एवं प्रीति को सुत्काव्य का प्रयोजन बतलाकर उपर्युक्त प्रयोजनों^१ में आनन्द रूप प्रीति को ही काव्य का प्रधान प्रयोजन मानते हैं। केवल चतुर्वर्गादि-व्युत्पत्ति को प्रयोजन मानने पर प्रभुसम्मित उपदेश प्रदान करने वाले शब्दप्रधान वेदादिशास्त्रों से, हितप्राप्ति व अहितपरिहाररूप मित्रसम्मित उपदेश प्रदान करने वाले धर्म-प्रधान इतिहास-पुराणादि शास्त्रों से, कान्तासम्मित उपदेशप्रधान इस काव्यशास्त्र की क्या विशेषता होगी? अतः काव्य का प्रधान प्रयोजन आनन्द ही है। धर्मार्य-काममोक्षरूप चतुर्वर्गव्युत्पत्ति में भी अन्तिम प्रयोजन मोक्ष है और वह निरतिगम्य आनन्दरूप है अतः उसका भी तात्पर्य या पर्यवसान आनन्द में ही है। इस सदन के द्वारा काव्य का प्रधान प्रयोजन आनन्द ही बतलाया है।

काव्य द्वारा उस आनन्द की प्राप्ति रसास्वादन द्वारा ही होती है। इसी तथ्य को मम्मट ने काव्यप्रकाश में^२ बतलाया है। 'जनक्य व धनिक भी' काव्य का प्रयोजन आत्मानन्दोद्भूति को ही बतलाते हैं। इतना ही नहीं दशरूपक के प्रारम्भ में भी—

आनन्दनिष्पन्दिषु रूपकेषु

व्युत्पत्तिभारं पतमत्पद्भिः ।

इस पद्यार्थ के द्वारा रूपकों का प्रधान प्रयोजन आनन्द को ही उन्होंने बतलाया है और वह प्रयोजन रसास्वाद द्वारा ही प्राप्त होता है जैसा कि ऊपर सिद्ध किया जा चुका है। इसी तथ्य को धनिक ने 'तदुद्भूतिनिमित्तत्वं च विभावादि-समृष्टस्य स्थायिनः एव ज्ञायते' इस वचन के द्वारा व्यक्त किया है।

१ 'तपति तत्र प्रीतिरिव प्रज्ञानम् । अथवा प्रभुसम्मिनेभ्यो वेदादिभ्यो, मित्रसम्मिनेभ्यश्च इतिहासादिभ्यो व्युत्पत्तिहेतुभ्यः च धर्म्य काव्यरूपस्य व्युत्पत्तिहेतोरानादमित्यवगम्य विरूप इति प्राधान्येन आनन्द एवातः । चतुर्वर्गव्युत्पत्तेरपि च आनन्द एव पर्यन्तिकं पतनम् ।' (ध्वन्यालोकमोचन पृ. ४०, ४१)

२ 'महान्प्रयोजनमोविभूत समनन्तरमेव रसास्वादनमनुद्भूत विगतिरुदेष्टा उत्तरमागन्मिति ।'

—काव्यप्रकाश, प्रथम उल्लास ।

३ काव्यप्रदाना च धर्मदण्डनिष्काभ्या निगतिरनुसुखास्वादव्यतिरेक प्रसिद्धमिति-पादरथा प्रयोजनान्तरानुपगम्ये स्वातन्त्र्योद्भूतिरेव धर्मत्वेन व्यवस्थितम् ।

(धनिक, दश पृ. २४३, २४८)

आचार्य कुन्तक भी काव्यरसास्वादजन्य चमत्कार को ही प्रधान मानते हैं। चमत्कार पद से उनको आनन्द ही अभिप्रेत है, इसलिए उन्होंने स्वयं 'अन्तश्चमत्कारो वितन्यते'^१ की व्याख्या करते हुए 'आह्लाद पुन पुन श्रियते' यह लिखा है। कुन्तक ने—

शब्दाथो सहितो वक्रकविव्यापारशालिनि ।

बन्धे ध्यवस्थितो काव्यं तद्विदाह्लादकारिणि ॥ (व. जी. १-५)

इस पद्य में 'तद्विदाह्लादकारिणि बन्धे' इस उक्ति से काव्य को सहृदयो के आह्लाद का कारण बतलाते हुए आह्लादरूप आनन्द या चमत्कार को ही काव्य का प्रधान प्रयोजन माना है। और काव्य में वह आनन्द रसास्वाद द्वारा ही प्राप्त होता है इस बात को भी आचार्य कुन्तक ने—

निरन्तररसोद्गारगर्भसन्वर्धनभरं ।

गिरः कबोनां जीवन्ति न कथामानमाश्रिता ॥ (व. जी. ४-११)

इस कारिका के द्वारा निरन्तर रसयुक्त कवि-वचनो की श्रेष्ठता बतलाते हुए सिद्ध किया है। क्योंकि रसयुक्त कविवचन ही उस परम प्रयोजन को सिद्ध करने में समर्थ होते हैं। मम्मट ने भी आरम्भ में, मगलाचरण में ही—

निमित्तकृतनियमरहिता ह्लादेकमपीमन्यपरतन्नाम् ।

नवरसरुचिरा निमित्तिमावधती नारती कवेर्जयति ॥

इस उक्ति के द्वारा कविवाणी का प्रयोजन एकमात्र आनन्द बतलाया है। और वह भी रसास्वादन के द्वारा ही प्राप्त होता है इस तथ्य की अभिव्यक्ति 'नवरसरुचिराम्' इस विदोषण के द्वारा की है। आगे काव्यप्रयोजनो का निरूपण करते हुए 'सद्य परनिवृत्ति' रूप प्रयोजन की व्याख्या करते हुए 'सकलप्रयोजन-मौलिभूत समनन्तरमेव रसास्वादनसमुद्भूत विगलितवेद्यान्तरमानन्द' इस वचन के द्वारा आनन्द को ही काव्य का प्रधान प्रयोजन माना है और वह प्रयोजन रसास्वाद से ही प्राप्त होता है, यह भी स्पष्ट बता दिया है।

आचार्य हेमचन्द्र ने भी रसास्वादजन्य प्रीतिरूप आनन्द को परमप्रयोजन बतलाते हुए वह आनन्द रसास्वाद से उत्पन्न होता है इसी बात को सिद्ध किया है।^२

अग्निपुराण में भी परब्रह्म के स्वाभाविक आनन्दरूप को अभिव्यक्ति यदाचित् ही होती है और परब्रह्म के सहजानन्द की अभिव्यक्ति चेतन्य, चमत्कार

१. चतुर्गण्यस्वादमप्यतिशय तद्विदाम् ।

काव्यामृतरसेनान्तश्चमत्कारो वितन्यते ॥ (व. जी. १-११) ।

२. सद्यो रसास्वादजन्मा निरस्तवेद्यान्तरा ब्रह्मास्वादनदुषी प्रीतिरानन्दः ।

इदं सर्वप्रयोजनोपनिषद्भूतं कविमहदयसो प्रयोजनम् । (हेमचन्द्रवृत्त काव्यानुशासन पृ ३)

या रस कहलाती है—यह कहा है। इससे यह स्पष्ट सिद्ध होना है कि परब्रह्म के सहज आनन्द को अभिव्यक्तिरूप गिया रस कहलाती है और रसात्मक अभिव्यक्ति-क्रिया से ही आनन्द की प्रतीति होता है अन्यथा विद्यमान आनन्द भी रसात्मक अभिव्यक्ति के अभाव में प्रतीत नहीं होना। अतः यह सहज आनन्द रसान्व व्यक्तिरूप क्रिया द्वारा व्यग्य होने से रसात्वादनजन्य ही है। भाव-प्रकाशनकार शारदातनय ने भी आनन्दरूप सुख की प्राप्ति रसभोगापगपयाय रसात्वाद में बतलाई है।^१ इसी प्रकार—

इत्यमुक्तक्रमोपेत नाट्य सर्वरसाश्रयम् ।

प्रेसवक्ष्य प्रयोक्तुश्च कवेः स्यादनुक्तिमुक्तिम् ॥ (भावप्रकाशन पृष्ठ ३१३)

इस पद्य के द्वारा सर्वरसाश्रय नाट्य को कवि सहृदय व अभिनेता के लिए मुक्ति व भुक्ति का दाता बतलाते हुए रसात्वाद से ही मुक्ति-मुक्ति रूप लौकिक व अलौकिक आनन्द की प्राप्ति होती है, इस बात का स्पष्ट बतलाया है।

उपर्युक्त सदर्भ से यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि आनन्दप्राप्ति रसात्वादजन्य है इस बात को आचार्य भरत से लेकर उत्तरवर्ती सभी आल्कारिक शब्दों या अर्थों स्वीकार करते हैं। इन सबका मूलभूत वह तैत्तिरीयोपनिषद-श्रुतिवाक्य है जिसमें स्पष्ट शब्दों में रसप्राप्ति अर्थात् रसात्वाद से ही आनन्द की प्राप्ति बतलाई गई है—

‘रसो वै स रस ह्येवाय लक्ष्म्या आनन्दोभवति’ ।

(तैत्तिरीयोपनिषद् २ वल्ली ७ अनु)

रसात्वादजन्य यह आनन्द आत्मा की स्वरूपावस्थिति से प्राप्त होता है, क्योंकि वेदान्तमिद्धान्तानुसार ज्ञानरूप आत्मा ही आनन्दरूप है जैसा कि ‘नित्य विज्ञानमानन्द ब्रह्म’ इत्यादि श्रुतियों से सिद्ध है। यह आत्मानन्द अज्ञानादि-आवरण से तिरोहित रहता है अतः आत्मा के शाश्वत होने पर भी सर्वदा उसका भान नहीं होना। किन्तु विशेष परिस्थितियों में जब चित्त एकाग्र होकर अन्तर्मुख होता है, तब उसका आवरण नष्ट हो जाता है और निरावरण चित्त उस आत्मानन्द का भान करता है। यहाँ तक कि विषयों के आत्वाद से जो आनन्दप्राप्ति होती है वह भी आत्म-रूप ही है। अभीष्ट विषय केवल चित्तवृत्ति को निश्चल बनाकर उसे अन्तर्मुख करने में ही कारण होते हैं। इसी कारण साधारण लोग इस आनन्द को विषय-जन्य समझते हैं। वस्तुतः वह आनन्द विषयों में नहीं है किन्तु आत्मा में ही है। इसका सम्यक्निष्पन्न विचारमात्र के चतुर्थ तरंग में किया गया है।

सर्वदर्शन भी इसी तथ्य को मानता है। जैसे—‘स्वरूपस्य स्वात्मनः परिपूर्णनिजस्वभावप्रकाशनमेव परामर्शमयता दधदानन्द इत्युच्यते। तथाहि देहादि-

१. रसालम्बनभावानाम् उक्त्या साधारण्यं गुणः ।

मुमुक्षुबन्धे सर्वैर्ग्राह्य भोग्यन्मुषसाधनम् ॥ (भाव-प्रकाशन ४-१)

संकोचकलुषापरिपूर्ण-प्रत्यगात्माहभाव-निष्ठत्वेन शरीरस्य रिक्ततया क्षुधातुरस्य व्यतिरिक्ताभिलाषविवशीकृतमतेरात्मपरामर्शः अयमेकघनवृत्त्या यतो न सम्भवति, ततः अयमनानन्द इवाम्ने । सति आत्मपरामर्शमये स्वानन्दे यदा तु अत्रपरिपूर्णजठरता अस्य, तदा नद्रिक्ततोद्रेकरूपा तावदपूर्णता विनष्टा । तत्काररूपनया तु तदानो यदभिलषणीय कान्तालिङ्गनादिपरामर्शनीय स्थित, तद्योगादपूर्णो-ज्यमानन्द इति परमानन्दः अयं न भवति । सासारिकश्च सर्वं अस्य आनन्दो—व्यतिरिक्ताकाशाविच्छेदमयना सर्वात्मना न स्वीकुर्वते इति ततोऽपि अपूर्ण एव । यस्तु आनन्दाद्यस्तत्र स्वार्थपरामर्शरूपतैत्र प्रयोजिकेति ।

यथापि अत्यन्तमन्यथाभावमतिक्रम्य सुखमास्वादयते अर्जनादिमहाव्यमानविघ्नान्तरनिरासाद् वैषयिकानन्दविलक्षणमृङ्गारादौ नाट्यकाव्यादिष्वप्ये, तत्र वीतविघ्नत्वादेव असौ चर्वणा, रसना, निर्वृति, प्रतीति, प्रमातृताविव्रान्तिरेव । तत एव हृदयेन परामर्शलक्षणेन प्राधान्याद् व्यपदेश्या व्यवस्थितस्यापि प्रकाश-भागस्य वेद्यविश्रान्तस्य अनादरणात् सहृदयनोच्यते इति निविघ्ना स्वादरूपावव रमनात्तद्गोचरीकार्यादिचिन्तवस्तयो नव रसा इत्ययमर्थोऽभिन्नवभारत्या मुनाद्यवेद-विवृती व्युत्पादितोऽस्माभिरिति तत्कुतूहली तामेव अवलोकयेत् ।^१

उपयुक्त सन्दर्भ मे विषयानन्द, रसानन्द व विशुद्ध आत्मानन्द इन त्रिविध आनन्दों का निरूपण है ।

शैवदर्शन के अनुसार स्वरूपभूत आत्मा का परिपूर्णनिजस्वभावप्रकाशन ही आत्मपरामर्शरूप आनन्द है ।

विषयानन्द मे आत्मव्यतिरिक्त विषय को अभिलाषा से वशीभूत बुद्धि वाले व्यक्ति का यह आत्मपरामर्श परिपूर्ण नहीं होता । अतः यह आनन्द अनानन्द के समान है, क्योंकि परिपूर्ण आत्मपरामर्श ही आनन्द होता है । जैसे क्षुधातुर पुरुष के शरीर के रिक्त होने से देहादिमकोचरूप कालुष्य के कारण अपरिपूर्ण प्रत्यगात्म-निष्ठता रहती है । जहाँ उस व्यक्ति का उदर अन्न से परिपूर्ण हो जाता है वहाँ भी कान्तालिङ्गनादि विषयान्तर की इच्छा रहने से आत्मपरामर्श अपूर्ण ही रहता है परिपूर्ण नहीं । अतः यह आनन्द अपूर्ण होने से परमानन्द नहीं कहलाता । अपरिपूर्ण होने पर भी वहाँ जो आनन्दाद्य प्रतीत होता है वह स्वात्मपरामर्शरूप ही है ।

रमानन्द में विषयानन्द की तरह अन्नकान्तालिङ्गनादि विषयाज्जनादिरूप विघ्न के न होने से आत्मप्रतीति विघ्नरहित है । अतएव इस प्रतीति को, वीत-विघ्ना होने से, प्रतीत्यन्तरो से भिन्न रसना, चर्वणा, निर्वृति, चमत्कार आदि शब्दों से व्यवहृत किया गया है । यहाँ आत्मरूपवेद्य मे विश्रान्त प्रकाशभाग का वेदान्तर से तिरस्कार नहीं है तथापि यहाँ भी हृदय की आत्मविश्रान्ति रसादि के तत्कारों

से अनुविद्ध है, अतः शुद्ध आत्ममान में विश्रान्त नहीं है। रत्यादि सत्कारों का अनुवेध होने से ही इसे ब्रह्मास्वादसहोदर कहा जाता है न कि ब्रह्मास्वादरूप।

किन्तु विशुद्ध ब्रह्मानन्द में हृदय के विषयान्तरशून्य तथा उनके सत्कारों से शून्य आत्ममात्र में विश्रान्त होने से उसे ब्रह्मानन्द कहा जाता है। तात्पर्य इसका यही है कि रस में हृदय की परिपूर्ण एकधन विश्रान्ति होने से रसान्वाद परिपूर्ण आनन्दस्वरूप ही है। इसीलिये अभिनवगुप्त ने 'सर्वेदनमेवानन्दधन-मान्वाद्यते। तत्र का दुःखाशङ्का। केवल तस्यैव चित्रताकरणे रतिशोकादिवासना-व्यापारः। तदुद्बोधने चाभिनयादिव्यापारः' (अ. भा. पृ. २६२) यह कहा है।

उपयुक्त रीति से रस के साथ आनन्द का अव्यवच्छिन्न सम्बन्ध है। अतः एव रस आनन्दस्वरूप है।

रसस्वरूपनिरूपण

रसासिद्धान्त के परिज्ञान के लिए उपयोगी कतिपय मौलिक तत्वों के विवेचन के बाद अब क्रमशः विभिन्न आचार्यों के मतानुसार रससिद्धान्त का विवेचन प्रस्तुत किया जायगा। उपलब्ध रसविषयक ग्रन्थों के आधार पर आचार्य भरत का सर्वप्रथम स्थान है। अतः सर्वप्रथम उन्हीं के अनुसार रस का विवेचन प्रस्तुत किया जा रहा है।

आचार्य भरत—

रस के विषय में आचार्य भरत से भी पूर्व विचार प्रचलित थे। और भरत से भी पूर्व कतिपय आचार्यों ने इस पर सभवतः ग्रन्थ भी लिखे हों, जिनमें कुछ आचार्यों का तथा उनके विचारों का उल्लेख दारदातनय के भावप्रकाशन ग्रन्थ में मिलता है। जैसे भरतवृद्ध^१ वामुकि^२ नारद^३ आदि का। इसी प्रकार नाट्यशास्त्र में भरत के द्वारा उद्धृत आनुवन्धेय श्लोकों से भी इस बात का स्पष्ट अनुमान होता है। कोहन भी भरत से पूर्व नाट्याचार्य थे। इस तथ्य का उल्लेख—

‘रसा भाषा अभिनया धर्मा वृत्तिप्रवृत्तयः।

सिद्धिः स्वरस्तथातोदय गान रङ्गरथ सप्रह^४ ॥’ (ना घा अ ६ पृ २६३)

इस कारिका की व्याख्या में ‘अभिनयत्रय गीतातोद्ये चेति पञ्चाङ्ग नाट्यम्। अनेन तु श्लोकेन कोहलमतेनैकादशाङ्गत्वमुच्यते। न तु भरते’ इस उक्ति के द्वारा अभिनयगुप्त ने किया है। स्वयं आचार्य भरत ने भी शृङ्गारादि आठ रसों का नामोल्लेख करके ये आठ रस महारत्ना द्रुहिणने बतलाये

१ तथा भरतवृद्धेन वक्षितं गद्यमीदृशम्— यथा नानाप्रकारैर्व्यञ्जननीयैर्वा पाकविशदं रसं ससृष्टानि मधुरादिरसानामयतमेनात्मना परिणमन्ति तदधोक्तृणा मनोभिस्तादृशात्मना स्वाद्यन्ते तथा नानाप्रकारैर्विधावारैर्विरमिन्यै सह यथाहमभिवाधिता स्वादिनो भाषा सामाजिकाना मनसि रसात्मना परिणमन्तस्तेषा तादात्म्यमनोवृत्तिभेदमिग्नस्तद्रूपेण ॥ रस्यन्ते ।’ (भावप्रकाशन, अधि २ पृ ३६)

२ नानाद्रव्योपधेयं पार्कव्यञ्जनं भाव्यते यथा ।

एते भाषा भावयन्ति रसात्मनिर्यै सह ।

इति वामुकिनाप्युक्तो भावेभ्यो रससम्भवः ॥ (भावप्रकाशन, अधि २ पृ ३६-३७)

३ उत्पत्तिस्तु रसाना या पुरा वामुकिनोदिता ।

नारदस्य भने संपा प्रनासन्तरकल्पिता ॥ (भावप्रकाशन, अधि २ पृ ४७)

हैं यह कह कर स्वपूर्ववर्ती द्रुहिण का उल्लेख किया है जिससे उनका भी रसविषयक ग्रन्थ था इसका अनुमान होता है। किन्तु उन वाचायों का कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है जिससे रसविषयक सिद्धान्त का स्पष्ट ज्ञान हो। इस विषय में सर्वप्रथम ग्रन्थ भरत का नाट्यशास्त्र ही उपलब्ध है। इस के आधार पर रसविवेचन भिन्न भिन्न विद्वानों ने किया है। उन सब का मूल मुनि भरत का रसविवेचन है। अतः सर्वप्रथम भरत के अनुसार ही रस का विवेचन प्रस्तुत किया जा रहा है।

मुनि भरत का रसविषयक मूलसूत्र 'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रस-निष्पत्ति' यह है। इस सूत्र में विभावो अनुभावो तथा व्यभिचारिभावो के संयोग से रसनिष्पत्ति बतलाई है। किन्तु रसभावापत्ति किस तत्त्व को प्राप्त होनी है, इसका उल्लेख इस सूत्र में नहीं है। फिर भी इसको समझाने के लिए त्रिम दृष्टान्त का उपादान किया गया है उसके स्पष्टीकरणवाक्य में विभावानुभावव्यभिचारियों की सम्यग्योजना ने रसत्व को प्राप्त होने वाले तत्त्व का उल्लेख है। जैसे—

'को दृष्टान्तः । अत्राह—यथा हि नानाव्यजनोपधिद्रव्यसंयोगाद्रस-निष्पत्ति । तथा नानाभावोपगमाद्रसनिष्पत्ति । यथा हि गुडादिभिर्द्रव्यैर्व्यजनैरोप-धिभिश्च पाहवाद्यो रसा निर्वर्त्यन्ते तथा नानाभावापगता अपि स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति इति ।'

(ना शा पृ २८७, २८८)

इस वचन में भरत ने स्पष्ट रूप में स्यायिभाव को रसत्वप्राप्ति विभावादि के संयोग से बतलाई है। इस प्रकार रसविषयक मूल सूत्र में स्यायिभाव का उल्लेख न होने पर भी दृष्टान्त के स्पष्टीकरणवाक्य में स्पष्ट रूप से स्यायी का उल्लेख है। अतः रसविषयक सूत्र में भी स्यायी का ग्रहणाहार करना चाहिए। ऐसा अभिप्राय रसविषयक सूत्र की व्याख्या करने वाले परवर्ती बहुत में विद्वानों का है। इसलिए भरत के परवर्ती भामह, दण्डो, उद्भट, सोल्लट, मकुच आदि रस-सूत्र के अनुसार रस की व्याख्या प्रस्तुत करते हुए विभावादि-संयोग द्वारा ज्ञात स्यायी भाव को रस बतलाने हैं। भरत नाट्यशास्त्र में रसविषयक सूत्र की व्याख्या में प्रस्तुत दृष्टान्तवाक्य में यह स्पष्ट है कि स्यायी भाव का ही रसरूप में परिणाम होना है। प्रागे भी रसास्वादनप्रकार का प्रतिपादन करते हुए—'यथास्वादये रस । यथा हि नानाव्यजनसंस्कृतमन्नं भुजाना रंमानास्वादयन्ति सुमनसः पुण्या हर्षादीरश्वाधिगच्छन्ति तथा नानाभावान्नियव्यजितान् वागङ्गनस्त्वोपेतान् स्यायि-भावानास्वादयन्ति सुमनसः प्रेक्षकाः हर्षादीरश्वाधिगच्छन्ति ।' (ना शा पृ २८८-२८९) इस वाक्य में महर्षी द्वारा त्रियमाण स्यायिभावास्वादन ही रस है यह कहा है। इसी प्रकार स्ववचन की पुष्टि के लिए भरत द्वारा उद्धृत—

भावाभिनयसम्बद्धान् स्यायिभावान् तथा वृथा ।

आस्वादयन्ति मनसा तस्मात्तद्व्यरसाः स्मृता ॥ (न ना शा ॥ ६ वा. ३३)

१ गृह्णारहास्पर्शना गौडवीरभमानवा ।

वीरमादनुनयनी चेदष्टौ नाट्ये रसा स्मृता ॥ (भरतनाट्यशास्त्र ६ अध्याय वा. १४)

एते षष्टौ रसा श्रोता द्रुहिणेन महात्मना ॥ (भरतनाट्यशास्त्र ६ अध्याय वा. १६)

इस आनुबन्ध श्लोक में भी स्थायिभाव का ही आस्वादन बतलाया गया है। इस सन्दर्भ से ऐसा प्रतीत होता है कि उपचित, अनुमित या उत्कर्षप्राप्त स्थायिभाव रस है यह भरत को अभिप्रेत है। किन्तु सूक्ष्मदृष्टि से विचार करने पर यह धारणा निर्मूल सिद्ध होती है। इस विषय में निम्नांकित तर्क विचारणीय हैं—

१—जिन स्थायिभावों का सहृदय प्रेक्षक आस्वादन करते हैं उन्हें 'नाना-भावाभिनयव्यजितान्' इस विशेषण के द्वारा विभावों, अनुभावों तथा व्यभिचारि-भावों से व्यजित बतलाया गया है। किन्तु लौकिक रत्यादि भाव जो कि नायक में रहते हैं तथा जिनका नाट्य में अभिनयादि द्वारा प्रदर्शन किया जाता है वे तो कारण, कार्य व सहकारी से उत्पन्न होते हैं न कि व्यक्त होते हैं। जैसा कि भट्ट लोल्लट ने कहा है—'विभावैल्लल्लनोद्यानादिभिः कारणं रत्यादिको भावो जनितः।' (काव्यप्रकाश ४ उल्लास) 'भट्टलोल्लटप्रभृतयस्तावदेव व्याचक्षुः-विभावादिभिः संयोगोऽर्थात् स्थानयिनस्ततो रसनिष्पत्तिः। तत्र विभावादिचित्तवृत्ते' स्थाय्यात्मिकाया उत्पत्ती कारणम्।' (प्र भा. पृ २७२) विभावादि से अभिव्यक्ति तो सहृदयहृदय में सस्काररूप से विद्यमान रत्यादिभावों की होती है और वे स्थायी नहीं हैं क्योंकि विभावादिचर्वाणकाल में ही उनकी अभिव्यक्ति होती है, पूर्वापरकाल में नहीं। अतः नायकादिनिष्ठ लौकिक स्थायिभावों का यहाँ प्रेक्षकों द्वारा आस्वाद भरत को अभिप्रेत नहीं है किन्तु सहृदयहृदयनिष्ठ सस्काररूप से विद्यमान रत्यादिभावों का आस्वाद ही अभिप्रेत है।

२—दूसरा तर्क यह है कि सहृदय अपने रत्यादि का ही आस्वादन कर सकता है नायकादिनिष्ठ परकीय रत्यादि भाव का नहीं। क्योंकि 'भावाभिनय-सबद्धान् स्थायिभावास्तथा बुधा। आस्वादयन्ति मनसा' इस वारिका के द्वारा भरत ने मन से रत्यादि का आस्वाद बतलाया है और सहृदयों के मन से स्वनिष्ठ रत्यादि का ही सम्बन्ध है न कि परकीय रत्यादि का।

३—तीसरा तर्क यह है कि रत्यादि का आस्वादन करने वाले प्रेक्षकों को 'सुमनसः' इस विशेषण के द्वारा निर्मलचित्त वाले सहृदय कहा गया है। और सहृदय वे होते हैं जिनके शुद्ध अन्तःकरण में वर्णनीयभाव के साथ तन्मयीभाव की योग्यता है। वर्णनीयभाव के साथ तन्मयता हो जाने पर वह भाव उस सहृदय के भाव के साथ अभिन्न हो जाता है। और यह अभेद साधारणीकरण द्वारा उस भाव में देशकालव्यक्तिविशेषता का परिहार होने पर हो होता है। इन विशेषणों का परिहार हो जाने पर उसमें स्थायित्व का भी परिहार हो जाता है जैसा कि

१. येषां बाह्यानुगोचनान्वासवसाद् विशदोभूते मनोमुखे वर्णनीयतन्मयीभवनयोग्यता ते स्वहृदयसवादभावः सहृदयाः।' (ध्वन्यालोकोपनिषद् प्रथम उद्योत पृ. ३८, ३९)

अभी द्वितीय तक का प्रतिपादन करते हुए बतलाया जा चुका है। इसी बात का स्पष्टीकरण 'भावभिनयसम्बद्धान्' इत्यादि कारिका की व्याख्या में अभिनवगुप्त ने किया है।^१

४—चौथा तक है कि इन रत्यादि भावों के आस्वादन में सामाजिकों को हर्ष की प्राप्ति बतलाई है। हर्षप्राप्ति साधारणीकृत, सहृदयहृदय में सस्काररूप में विद्यमान अलौकिक रत्यादि के आस्वादन में ही हो सकती है। लौकिक स्यायि-भावों के आस्वादन से तो उन रत्यादि से लोभानुसार मुख व दुःख दोनों की ही प्राप्ति होगी न कि एकान्तत मुख की। क्योंकि लोक में शोकस्यायिभाव के द्वारा दुःख की प्राप्ति ही शोकाकुल व्यक्ति में अनुभवनिष्ठ है। और यदि नाट्य में शोक स्यायिभाव के आस्वादन से दुःखप्राप्ति होगी तो किसी भी सहृदय की शोकप्रधान वृत्तरस के नाट्य के दर्शन में प्रवृत्ति नहीं होगी। उपर्युक्त तर्कों से यह निश्चित है कि भरत की साधारणीकृत अथवा अलौकिक रत्यादि का आस्वादन अभिप्रेत है न कि लौकिक अर्थात् नायकादिव्यक्तिविवेचननिष्ठ स्यायिभावों का।

अब प्रश्न यह अवशिष्ट रहता है कि जब भरत की प्रेक्षकों द्वारा स्यायि-भावों का आस्वादन अभिप्रेत नहीं है तो स्यायिभावानाम्वादयन्ति' इस उक्ति के द्वारा स्यायिभावों का आस्वाद क्यों बतलाया? इनका समाधान यही है कि सामाजिक, विभावादि से व्यञ्जित, वाचिकाद्यभिनयप्रक्रियासूत्र, साधारणीकृत चित्त अलौकिक रत्यादि का आस्वादन करते हैं वे रत्यादि लौकिक स्यायी की सजातीय चित्तवृत्तियाँ हैं। अतः 'स्यायिभावान्' का अर्थ है—लौकिक स्यायिसदृश सहृदय की चित्तवृत्तियाँ। इसीलिए अभिनवगुप्त ने 'स्यायिभावान्' की व्याख्या करते हुए कहा है—'लोकप्रेक्षया ये स्यायिनो भावास्ते।' (अ. भा. पृ. २८८)

भरत के उत्तरवर्ती विद्वानों ने रस की व्याख्या प्रस्तुत करते हुए 'स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति' इत्यादि भरतवाक्यों में 'स्यायी' पद में स्पष्ट दृष्टि में लौकिक स्यायी भाव का ग्रहण किया। अतः उन्होंने उपचिन या उपप्रेषात् लौकिक स्यायिभावों को ही रस माना। तथा जिन्होंने सूदन दृष्टि को अपनाते हुए उपर्युक्त शीति से स्यायी पद में स्यायिसजातीय, साधारणीकृत, अलौकिक एवं सहृदयहृदय में वर्तमान रत्यादिभावों का ग्रहण किया उन्होंने रस की अलौकिक व्याख्या प्रस्तुत की। उन्हीं उभयप्रकार के विद्वानों के रसविषयक मतों का प्रमगः विवेचन प्रस्तुत किया जा रहा है।

उपचित स्यायिभाव को रस मानने वाले आचार्य

भरत के बाद नाट्यशास्त्र के व्याख्याकार भट्टसोमनाथ ने रसविषयक विचारधारा को मुख्यतः रसि रसि से प्रस्तुत किया है किन्तु उससे पूर्व भी भामह,

१. 'मवा एव शुद्धतन्वन्वजनम्बन्धा विम्वद्व्यभिचारिणः। अस्मिन्वा अनुमादाः।

एव रूपम् दत्त प्रज्ञानान्। नैवे मन्वद् दद्या हृदयनशास्त्रनेप तन्मयीभावापन्नमनु-
धूमभेदमुत्तमशान्ता अविन्त्याः स्यायिनः।'

दण्डी, वामन तथा उद्भट ने भी सामान्यतः रसविषयक सामान्य विचार व्यक्त किये हैं। उनका भी संक्षेप से निरूपण आवश्यक है, इसी दृष्टि से इन्हें यहाँ प्रदर्शित किया जा रहा है। इनमें भामह, दण्डी, उद्भट ने रसवदलकार या रसालकार नाम देकर रसकी गणना अलकारों में की है। ये तीनों आचार्य प्रधानतया अलकारवादी माने जाते हैं और ये अलकारों को ही काव्य का जीवन मानते हैं। अतः इन्होंने रस को भी अलकार माना है।

भामह

भामह ने काव्य को रसवदलकार से युक्त माना है। रसवद् का लक्षण उन्होंने निम्न किया है—

रसवद्वर्तिशतस्पष्टशृंगारादिरसोदयम् ।

देवी समागमच्छद्ममस्करिण्यतिरोहिते ॥ का प्र १, का ६

जहाँ शृंगारादि रसा को स्पष्ट प्रतीति होती है उसे वे रसवदलकार मानते हैं। जैसे छद्मवेपधारी शिव के तिरोहित न होने पर अर्थात् उनके रहते ही पार्वती का उनसे मिलन हो गया। वहाँ शिव-पार्वती-संगम द्वारा शृंगार रस की स्पष्ट प्रतीति है। अतः यह रसवदलकार है। यहाँ यद्यपि विभावादि में से केवल विभाव का निर्देश है तथापि 'समागमत्' शब्द से जिस संगम की प्रतीति हो रही है उससे उनके पारस्परिक प्रीत्यतिशयरूपी शृंगार की स्पष्ट प्रतीति होनी है। अतः अनुभावादि का शब्दों द्वारा निर्देश न होने पर भी उनका आक्षेप हो जाने से शृंगार की स्पष्टता में कोई बाधा नहीं पहुँचती। यह बात भामह ने "वर्तिशतस्पष्टशृंगार" पद के द्वारा व्यक्त की है।

भामह के इस निरूपण से इतना स्पष्ट है कि वह रस की स्थिति नायक-नायिकारूप अनुकार्य में मानता है जैसा कि लोल्लट मानते हैं। इसी प्रकार भाव को भी वह प्रयोज्यकारूप मानता है। जैसे—

प्रयो गृहागत कृष्णमवासीत् विदुरो यया ।

अथ या मम गोविन्द जाता स्वयि गृहागते ।

कालेनया भवेत् प्रीतिस्तर्धवागमनात्पुनः ॥ का प्र १, का ५

यहाँ पर कृष्ण के घर आने पर कृष्ण-विषयक प्रीति विदुर में उत्पन्न हुई है और यह प्रीति ही प्रयोज्यकार है। भामह ने अनुसार रसादि की उत्पत्ति होती है। यह बात रसवदलकार व प्रयोज्यकार के लक्षणों में क्रमशः "उदय" तथा "जाता" इन पदों से द्वारा स्पष्ट है।

दण्डी

दण्डी भी अलकारवादी आचार्य हैं। यद्यपि उन्होंने रत्नेपादि दस गन्धगुणों की स्थिति बाह्य में मानी है और ब्रह्म्यादि भागों की सत्ता भी अगोचर की है

तथापि वामन की तरह इन्होंने गुणों को काव्यत्वाधायक तत्त्व न मानकर अलंकारों को ही माना है। दण्डी की रसविषयक चेतना भामह की अपेक्षा अधिक जागरूक है। उन्होंने रस व भाव को रसवत् व प्रेयोऽलंकार रूप मानते हुए भी स्पष्ट तौर से शान्तवर्जित शृंगारादि ८ रसों को सत्ता स्वीकार की है और अलंकारों को काव्य का आवश्यक तत्त्व मानते हुए भी उन्हें^१ रसनिर्णय का साधन मानकर रस की अपेक्षा अन्य अलंकारों की गौण स्थिति बतलाई है और रस को ही सहृदयों की आनन्दानुभूति का कारण माना है।^२

दण्डी लोल्लट की तरह विभावादि से परिपुष्ट स्यायिभाव को रस मानते हैं। उनके शृंगारादि रसों के लक्षणों को देखने पर इनकी प्रतीति स्पष्ट हो जाती है। जैसे—

मृतेति प्रेत्य संगन्तु यया मे मरणं मतम् ।

संवावन्ती भया लब्धा कथमग्रेव जन्मनि ॥ का द. २, २८०

प्राक्प्रीतिर्दंशिता सेयं रतिः शृंगारता गता ।

रूपबाहुल्ययोगेन तदिव रसवद्वचः ॥ का द २, २८१

निगुह्य केलेष्वाकृष्टा कृष्णा येनाप्रतो मम ।

सोऽय दुःशासनः पापो लब्ध किं जीवति क्षणम् ॥ काव्यादर्श २, २८२

इत्यादि परा कीटि श्रोत्रो रौद्रात्मनां गतः ।

भीमस्य पश्यत शत्रुम् इत्येतद् रसवद्वच ॥ काव्यादर्श २, २८३

अजित्वा सार्णवामुर्वामनिष्ट्वा विविधैर्मर्तैः ।

अदरवा चार्थमयिष्यो भवेय पायिवः कथम् ॥ काव्यादर्श २, २८४

इत्युत्साहः प्रकृष्टात्मा तिष्ठन् वीररसात्मना ।

रसवत्त्व गिरामामा समययितुमीश्वरः ॥ काव्यादर्श २, २८५

पत्न्याः वृषुमशम्प्यापि कीमताङ्ग्या रजाकरी ।

साधिशेते कथं देवी हुताशनवतीं क्षिताम् ॥ काव्यादर्श २, २८६

इति कारण्यमुद्रिक्कनमलकारतया स्थितम् ॥ काव्यादर्श २, २८७

उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्ट है कि दण्डी परिपुष्टस्यायिभावों को ही रस मानते हैं। इस तथ्य की अभिनव भाग्यनी में भट्ट लोल्लट के मत का निरूपण करते हुए अभिनवगुप्त ने भी स्वीकार किया है—“चिरतनाना चायमेव पक्षः। तथाहि दण्डिना म्यालकारलक्षणोऽप्यधायि” “रतिः शृंगारता गता। रूपबाहुल्ययोगेनेति।” ‘इत्यादि परा कीटि श्रोत्रो रौद्रात्मता गतः’ इत्यादि च। (अ. भा. पृ. २७२)

दण्डी भी भामह की तरह अनुकार्य मे ही रस की स्थिति मानते हैं। जैसे

१. भाम मयोऽप्यनङ्कारो रमयै निर्दिष्ट्वनि। (काव्यादर्श प्र परि. का ६२)

२. येन मापन्ति धीमन्तो मधुनेव मधवता। (काव्यादर्श प्र परि. का ५१)

शत्रु को देखकर उत्कृष्ट कोटि का प्राप्त भीम का क्रोध ही रोद्र रम बनता है । दण्डी ने काव्य की रसवत्ता रसों के कारण ही मानी है । जैने—

इह त्वष्टरसायत्ता रसवत्ता स्मृता गिराम् (काव्यादर्श २, २९२)

उद्भट

उद्भट ने यद्यपि नाट्यशास्त्र पर टीका लिखी है जिसका उल्लेख अभिनव भारती में यत्र तत्र उद्धृत 'इत्यादिभटाः' इत्यादि उक्तियों के द्वारा किया गया है । अतः उसने 'विभावानुभावसंचारिसयोगाद्रसनिष्पत्तिः' इस सूत्र का विशद विवेचन अवश्य किया होगा, किन्तु उस व्याख्या के उपलब्ध न होने से उद्भट के रस-विषयक विचारों के परिज्ञान का साधन अब एकमात्र काव्यालंकारसारसंग्रह तथा अन्य ग्रन्थकारों के द्वारा उद्धृत उनके वचन ही हैं । रसवत् काव्य, प्रेयस्वत् काव्य, ऊर्जस्वी काव्य, समाहित काव्य, इस प्रकार काव्य के भेद उनमें किए हैं । उन्होंने प्रेयस्वत् व रसवत् काव्य का निरूपण निम्न रूप से किया है—

रसादिकाना भावानामनुभावाविमूचनः ।

यत्काव्य बध्यते सद्भिस्तत्प्रेयस्वत् उदाहृतम् ॥ का. सा. सं. ४, २

रसवद्दमितस्पष्टभृंगारादिरसोदयम् ।

स्वशब्दस्यापिसंचारिविभावमिनयास्पदम् ॥ का. सा. सं. ४, ३

उपर्युक्त कारिकाओं से यह स्पष्ट हो जाता है कि उद्भट की रसविषयक विवेचना भामह व दण्डी की प्रेरणा अधिक उद्बुद्ध व आगे बढ़ी हुई थी । उद्भट ने भामह व दण्डी की तरह केवल प्रियतर आत्मान को प्रेयस्वत् काव्य नहीं माना अपितु रत्यादि भावों को, जिनकी सूचना अनुभावों तथा विभावों के द्वारा होती है, प्रेयस्वत् काव्य माना है । इसी प्रकार स्वशब्द, स्यायी, संचारी, विभाव तथा अनुभाव द्वारा रस का जहाँ स्पष्ट प्रदर्शन है उसे रसवत् अलंकार कह कर स्याय्यादि-भावों द्वारा रम का प्रदर्शन बतलाया है । उद्भट की प्रेयस्वत्काव्यविषयक धारणा भरत के—

भावामिनयनं कुर्वाद् विभावानां निदर्शनः ।

तथैव चानुभावानां भावात् सिद्धिः प्रकीर्तिता ॥ (ना. शा. २५, ३८)

इस पद्य से मिलनी जूनी है । अतएव उसके प्रति सन्निकट है । उद्भट की रसवत्-काव्यविषयक धारणा के विषय में भी यही बात है । वे रम को स्वशब्दास्पद, स्याविभावास्पद संचारिभावास्पद, विभावास्पद व अभिनयास्पद (अनुभावास्पद) मानते हुए भरत के 'विभावानुभावसंचारिसयोगाद्रसनिष्पत्तिः' के अत्यन्त सन्निकट पहुँचे हुए हैं । इतना ही भेद है कि जब ध्वनिवादी आचार्य आनन्दवर्धनादि रत्यादि व रस को स्वशब्दवाच्य नहीं मानते तथा व्यंग्य मानते हैं, वही उद्भट उन्हें स्वशब्दवाच्य मानकर अभिधेय भी मानते हैं । और रत्यादि भावों की यह अभिधेयता एक प्रकार

से दशरूपककार धनजय ने भी मानी है। रस के स्वरूप का विवेचन करते हुए धनजय ने—

वाच्या प्रकरणादिभ्यो वृद्धिस्तथा वा यथा क्रिया ।

वाक्यार्थं कारकैर्युक्ता स्यादित्यावस्तयेतरं ॥ ८ ॥ ४

इस कारिका के द्वारा वाच्य रत्यादि को भी विभाव्यादि के सम्बन्ध से रस माना है। व्यक्ति के कामत्रोधादि से आविष्ट होने पर अनुचित रूप में प्रवृत्त रसों और भावों का निबन्धन जहाँ है वह ऊर्जस्वी काव्य है।^१ सम्भवतः उद्भट का यह ऊर्जस्वी काव्य ही आगे जाकर रमाभाम का मूल बना है।

वामन

वामन ने रीति^२ को काव्य की आत्मा माना है तथा विशिष्ट अर्थात् गुणालङ्कृत^३ पदरचना को रीति बनलाकर अलंकारों की अपेक्षा गुणों को ही काव्य-त्वाधायक तत्त्व माना है और इस प्रकार काव्य की आत्मा के विषय में अलंकारवादी भामह आदि की अपेक्षा नवीन दृष्टिकोण उपस्थित किया है। जहाँ अलंकारवादी भामह आदि अलंकारों को काव्य में विशेष महत्त्व प्रदान करते हैं वहीं वामन ने गुणों को सर्वातिशय महत्त्व प्रदान किया। और गुणों का रस के साथ अव्यभिचारो सम्बन्ध माना। जैसा कि ध्वनिवादी आचार्यों ने आगे जाकर स्वीकार किया—

“ये रमस्याग्निर्गो घर्मा शौर्यादय इवात्मन ।

उत्कर्षहेतवस्ते स्युः, अचलस्थितयो गुणा ॥” (काव्यप्रकाश ८-१)

इलेपादि दस शब्द गुणों की तरह उन्होंने काव्य में दस प्रकार के अर्थगुणों की भी सत्ता मानी है और शब्दगुणों तथा अर्थगुणों के नामों^४ को समान मानते हुए भी उनके लक्षणों में स्पष्ट भेद माना है। कान्तिनामक अर्थगुण का “दीप्तरसत्त्व कान्ति” यह लक्षण मानकर काव्य में रस का पूर्ण प्रकाश भी माना। किन्तु रस-स्वरूप के विषय में वे मौन ही रहे। अतः इस दृष्टि से वामन का कोई उल्लेखनीय स्थान नहीं है।

रदट

काव्यालंकारकर्तृ रदट ने केवल ‘शृंगारविशेष’ = रसों से अतिरिक्त शाल

१ अनौचित्यप्रवृत्तानां कामत्रोधादिकारणात् । भावानां च रमानां च वक्ष्य ऊर्जस्वि कथ्यते ।

वा मा. स ४, ६

२ रीतिरात्मा वाच्यस्य । वा लू मू १, २, ६

३ विमिश्रित पदरचना रीति । वा लू मू १, २, ७

४ मात्राप्रनादरान्त्या वक्ष्यगुणा वा अ मू ३ १ ४ ‘त एव धर्मगुणा वा ३ २ १ ।’

५ शृंगारवीरकरणा बीभत्सभयानकादमुक्ता हास्य ।

रदट शाल प्रेयानिति मन्त्र्या रसा सर्वे ॥ (काव्यालंकार मूत्र १२-३)

और प्रेयस्वान् को भी रस माना तथा रस को काव्य में^१ सर्वाधिक आनन्ददायी व आवश्यक तत्त्व स्वीकार किया। उन्होंने रस को केन्द्रबिन्दु मानकर उसके औचित्य के आधार पर ही अलंकार, गुण, रीति आदि के विवेचन का भी सञ्चेत किया है।^२

भट्ट लोल्लट

नाट्यशास्त्र के टीकाकार भट्टलोल्लटादि ने भरत के बाद रस के स्वरूप पर सुव्यवस्थित विचार प्रारम्भ किया क्योंकि भरत ने स्वरूप से रस के जिस स्वरूप का निरूपण किया था उसका विशद विवेचन करना इन टीकाकारों का प्रधान कर्तव्य था तथा रस के घटक, उत्पादक तथा ज्ञापक मन्त्र जिनका कि सूत्र में संक्षेप से निरूपण था उनकी स्पष्ट व्याख्या भी उनके लिए आवश्यक थी। अतः भागे इन्होंने आचार्यों के मतानुसार रसस्वरूप का विवेचन उपस्थित किया जायेगा। किन्तु इन मतों का विवेचन करने से पूर्व इस बात की तरफ पाठकों का ध्यान आकृष्ट कर देना आवश्यक है कि रस का विवेचन केवल मनोवैज्ञानिक दृष्टि को अपनाने से ही पूर्णतया नहीं हो सकता। उसके लिए दार्शनिक दृष्टि को अपनाना भी अत्यन्त महत्वपूर्ण है। उसके बिना रसस्वरूप का यथार्थ विवेचन नहीं बन सकता। अतः बाद के टीकाकारों ने दोनों दृष्टियों को अपने समक्ष रखा। इनमें मनोवैज्ञानिक तत्त्वों, स्मयिभावों व व्यभिचारिभावों के समान होने पर भी टीकाकारों ने रसस्वरूप के विषय में जो महान् मतभेद दृष्टिगोचर होता है, उसका एकमात्र कारण दार्शनिक पृष्ठभूमि का भेद ही है।

भट्टलोल्लटकृत नाट्यशास्त्र की व्याख्या के उपलब्ध न होने से उनका रसविषयक विवेचन भी उनके शब्दों में तो उपलब्ध नहीं होता, किन्तु अभिनवगुप्त ने नाट्यशास्त्र की स्वरचित व्याख्या अभिनवभारती में तथा ध्वन्यालोकलोचन में पूर्वपक्ष के रूप में उनके मत का जो उल्लेख किया है उसी के आधार पर भट्ट लोल्लट का रसविषयक विवेचन प्रस्तुत किया जा रहा है—

“भट्टलोल्लटप्रभृतयस्तावदेव व्याचरन्त्यु—विभावादिभिः संयोगं अर्थात् स्थायिनस्ततो रसनिष्पत्तिः। तत्र विभावादित्तवृत्ते स्याद्व्याप्तिरुक्त्या उत्पत्तौ कारणम्। अनुभावाश्च न रसजन्या विवक्षिताः, तेषां रसकारणत्वेन गणनानर्हत्वात्, अपितु भावानामेव ये अनुभावाः। व्यभिचारिणश्च चित्तवृत्त्यात्मकत्वात् यद्यपि न

१ एतं रसा रसवतः रसयन्ति पुनः सम्पन् विभज्य रचितास्त्वतुरेण चारुः।
यस्मादिमाननधिगम्य न सर्वरम्य वाच्यं विधातुमलमत्र तदादिपिनः।
अनुमरति रसानां रस्यतामस्य नान्यं सत्समिदमननं व्याप्तमावातवृद्धम्।
तदिनि विरचनीयं सम्पणेन प्रयत्नात् भवति विरसमेवानेन हीनं हि वाच्यम् ॥

(वाव्यालंकार १४-२७)

२ बंदर्भावात्सौ प्रेयसि वदने भयाननाद्भुतयोः।

साटीमागौडीये रीत्रे भुयात् यपोचित्यम् ॥ (वाव्यालंकार १५-२०)

सहभाविन स्यायिना तथापि वासनात्मनेह तस्य विवक्षिता । दृष्टान्तेऽपि कस्यचित् वामनात्मकता स्यायिचित्त ग्रन्थस्य उद्भूतता व्यभिचारिणम् । तेन स्याद्येव विभावानु- भावादिभि उपचिता ग्म । स्यायो त्वनुपचिन । स चोभयोरपि, मुख्यया वृत्त्या रामाशवनुकार्ये अनुकर्तव्यं च नटे गमादिरूपतानुसन्धानवलात् इति ।" अर्थात् विभावादि के नाथ स्यायिभाव का सम्बन्ध होने से रस की निष्पत्ति होती है । इनमें विभाव स्यायिरूप चित्तवृत्ति की उत्पत्ति में कारण हैं । अनुभावों से यहाँ रस में उत्पन्न होने वाले कार्यों का ग्रहण नहीं है किन्तु स्यायिभावजन्य अनुभावों का ही ग्रहण है । अर्थात् स्यायिभाव का सम्बन्ध उनसे जन्य अनुभावों में अभिप्रेत है । यद्यपि रत्यादि स्यायिभाव तथा लज्जा शोभुक्कादि व्यभिचारिभाव दोनों ही चित्तवृत्तिरूप हैं और एक काल में एक स अधिक चित्तवृत्ति की स्थिति न होने से चित्तवृत्तिरूप व्यभिचारिभावों से चित्तवृत्तिरूप स्यायिभाव का सम्बन्ध नहीं बन सकता, तथापि स्यायिभाव यहाँ वासनात्मक में विवक्षित हैं । अर्थात् स्यायी उस समय मुस्काररूप (अनुद्भूतरूप) में विद्यमान रहते हैं और व्यभिचारिभाव उद्भूतरूप से । अतः उद्भूत चित्तवृत्ति उस समय व्यभिचारिरूप ही होगी । उद्भूत चित्तवृत्तियाँ ही एक काल में एक से अधिक नहीं रहती । अनुद्भूत नाना भाव भी एक काल में रह सकते हैं । उन स्यायिभाव का सम्बन्ध व्यभिचारिभावों से हा जाता है । दृष्टान्त में अर्थात् "नानाव्यजनमस्कृतमन्नं नु जाना " इत्यादि दृष्टान्तवाक्य में भी कोई व्यजन सम्कार- रूप में अर्थात् अनुद्भूत अवस्था में रहता है और कोई व्यजन व्यभिचारिभावों की तरह उद्भूतरूप में रहता है । सभी व्यजन उद्भूत नहीं होते । इस प्रकार विभावादि से उपचित (परिपुष्ट) स्यायिभाव ही रस है । परिपुष्ट स्यायिभाव रस कहलाता है और अपरिपुष्ट स्यायिभाव स्यायिभाव ही कहलाता है । यह रस मुख्य वृत्ति से रामादि अनुकार्य में रहता है क्योंकि उसी में नीतादि विभावों से रत्यादि स्यायि- भावों की उत्पत्ति हो सकती है, नट और सहृदयों में नहीं । उनके प्रति सीतादि विभाव ही नहीं हैं । इस प्रकार उनमें रत्यादि की उत्पत्ति न होने से उसकी परि- पुष्टि नहीं बन सकती । किन्तु अनुविद्य अभिनयों द्वारा गमरूपता के आरोप या ज्ञान में नट म भी गीण अर्थात् प्रागेपिन रस की प्रतीति बन जाती है ।

निष्कर्ष यह है कि सीतादि आलम्बन विभावा तथा चन्द्रदर्शनादि, उदापनविभावा में राम में रति की उत्पत्ति होती है, कटाक्षभुजाक्षेपादि अनुभाव- रूप कार्यों में वह प्रतीतियोग्य बनती है तथा लज्जाशोभुक्कादि सहकारिकारणरूप व्यभिचारिभावा से वह परिपुष्ट होती है । और इस प्रकार परिपुष्ट रति ही मृ गारस कहलाता है । नीतादि विभावों में रति राम में उत्पन्न हुई है अतः उसका व्यभिचारिभावों में परिपोष भी राम में ही होगा । यह परिपुष्ट रति ही रस है अतः यह रस मुख्य वृत्ति से गम में ही रहता है किन्तु रामनिष्ठ रस का नाशानु ज्ञानरूप आम्बाद गृह्य नहीं कर सकते क्योंकि अभिनयकाल में राम की स्थिति नहीं है ।

तन्निष्ठ रति की भी स्थिति नहीं है। अभिनयकाल में सहृदयों के समक्ष रामादि अनुकरण करने वाले नटादि की स्थिति है। यह अनुकर्त्ता नट आगिक, वाचिक, त्वक् व आहार्य, इन चारों प्रकारों के अभिनय से राम का पूर्णतया अनुकरण ना है। अतः सहृदयों को नट में राम का ज्ञान हो जाता है। अथवा उसमें रामत्व आरोप कर उसे राम समझ लेते हैं। नट में राम का आरोप होने ही उसमें रति आरोप या ज्ञान स्वतः बन जाता है। उस रति का सहृदय ज्ञानरूप अलौकिक रूप के द्वारा साक्षात्कार करते हैं और उस साक्षात्कारज्ञान से सहृदयों को रति की अनुभूति होती है।

उपर्युक्त रति से स्थायिभाव का विभावो के साथ उत्पाद्य-उत्पादक-भाव सम्बन्ध, अनुभावो के साथ प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव सम्बन्ध तथा व्यभिचारिभावो के प्रत्यक्ष-प्रत्यक्षभाव सम्बन्ध है। यही बात काव्यप्रकाश की प्रदीप टीका में गोविन्द हिर ने तथा वामनराव भलकीकर ने बतलाई है। “विभावादिभि उपचित स्थायि-रस” इस लोल्स्ट की उक्ति में उपचित पद से उत्पन्न, प्रतीत तथा परि-तीतो का ग्रहण है। यद्यपि अभिनवभारती में उल्लिखित लोल्स्ट-मत के देखने की स्पष्ट प्रतीति नहीं होती तथापि “विभावाश्चित्तवृत्ते स्थाय्यात्मिकाया-त्ती कारणम्” इस वाक्य से विभाव के साथ स्थायिभाव का उत्पाद्य-उत्पादक-सम्बन्ध है, यह स्पष्ट हो ही जाता है। तथा ध्वन्यालोकलोक में “प्रागवस्थाया-स्यायी स एव व्यभिचारिसंपातादिना प्राप्तपरिपोषः अनुकार्यगत एव रस” उक्ति से व्यभिचारिभावो के साथ स्थायी का परिपोषपरिपोषकभाव सम्बन्ध है, अर्थ की भी स्पष्ट प्रतीति हो जाती है। शेष रहता है अनुभावो के साथ स्थायि-का प्रत्याय्य-प्रत्यायकभाव सम्बन्ध। वह भी “अनुभावे कटाक्षभुजाक्षेप-तिभिः कार्यैः प्रतीतियोग्यः कृतः”^२ इस मम्मट की उक्ति से स्पष्ट हो जाता है।

अभिनवभारती में प्रतिपादित भट्टलोल्स्ट के मत को देखने से यह बात भी न हो जाती है कि अनुभाव पद से स्थायिभावो के ही अनुभावो का ग्रहण है, रस अनुभावो का नहीं। क्योंकि विभावानुभावादि को रस का कारण बतलाया है। अन्य अनुभाव रस के कार्य होने से रस के कारणों की गणना में नहीं आ सकते। बात “अनुभावाच्च न रसजन्या अत्र विवक्षिता, तथा रसकारणत्वेन गणना-वात् अपि नु भावानामेव ये अनुभावाः” इस उक्ति से स्पष्ट कर दी गई है।

यहां पर भाव पद से स्थायिभावो का ग्रहण है। किन्तु डा कान्तिचन्द्र डेय ने अपने शोध-ग्रन्थ ‘इण्डियन एस्थेटिक्स’ में तथा डा प्रेमस्वरूप ने अपने ग्रन्थ ‘रस गंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन’ में यहां भाव पद से विभाव का ग्रहण ना है और कहा है कि यहां अनुभाव रसजन्य नहीं लिए गए हैं। इसका तात्पर्य है कि रस आश्रय राम में रहना है अतः राम के कटाक्षभुजाक्षेपादि अनुभावो का

यहां अनुभाव पद से ग्रहण नहीं है किन्तु विभाव अर्थात् सीता के कटाक्षभुजाक्षेपादि अनुभावा का ही ग्रहण है। डा. प्रेमस्वरूप का उपर्युक्त कथन ग्राह्य प्रतीत नहीं होता, क्योंकि 'विभावानुभावव्यभिचारिसयोगाद्रसनिष्पत्ति' इस सूत्र में विभावादि पदों से नमश रत्यादि स्थायिभावा के कारण, कार्य, महकारिया का ग्रहण है। जैसा कि निम्नलिखित कारिका में स्पष्ट हो रहा है—

कारणान्यथ कार्याणि सहकारिणि यानि च ।

रत्यादेः स्थायिनो लोके तानि चेष्टाद्यकाव्ययो ।

विभावा अनुभावास्तत् बध्यन्ते व्यभिचारिण । का प्र ४ उल्लास का २७, २८

रति स्थायिभाव निर्विवाद रूप से आश्रय में रहता है। अतः उसके कार्यभूत अनुभाव भी आश्रय में ही रहेंगे। क्योंकि कारण व कार्य का आश्रय एक ही होता है। यह नहीं हो सकता कि रति देवदत्त में रहे और उसकी कार्यभूत चेष्टाएँ यज्ञदत्त में रहे। अतः अनुभाव पद में गृहीत कटाक्ष आदि चेष्टाएँ आश्रय रामगत ही मानी जानी चाहिए। राम में ये चेष्टाएँ स्थायिभाव की उत्पत्ति के बाद भी होती हैं और परिपुष्ट स्थायिभावरूप रस के बाद भी। उनमें रत्यादि-स्थायिभावजन्य चेष्टाओं का यहाँ ग्रहण अभिप्रेत है न कि रसजन्य चेष्टाओं का, क्योंकि रसजन्य चेष्टाएँ रस का कार्य होने से रस की कारण-कोटि में नहीं आ सकती। यही अभिनवभारती का आशय है। अतः मानाभावाभिव्यजितान् वागगसत्त्वोपेतान्' इत्यादि स्थलों में भाव पद से विभाव का ग्रहण होने पर भी यहाँ भाव पद में स्थायिभाव का ही ग्रहण है न कि विभाव का।

भट्टलोल्लट ने विभावादि के साथ स्थायिभाव के सम्बन्ध से रस की निष्पत्ति मानी है। वहाँ विभाव का स्थायिभाव के साथ उत्पाद्य-उत्पादकभाव सम्बन्ध माना है। जैसा कि 'तत्र विभावादिचित्तवृत्ते स्थाय्यात्मिकाया उत्पत्तौ कारणम्' इस उक्ति से स्पष्ट है। यहाँ उत्पत्ति शब्द का अर्थ उत्पत्ति न मानकर उद्वाधन अर्थ डा. गुप्त ने माना है। उनकी मान्यता है कि रति सस्काररूप से राम में पहले ही विद्यमान है अतः यहाँ उत्पत्ति शब्द से उद्वाधन अर्थ का ही ग्रहण करना चाहिए। किन्तु यह उक्त प्रतीत नहीं होता, क्योंकि अभिनवभारती, काव्य-प्रकाश, हेमचन्द्रकृत वाक्यानुशासन, ध्वन्यालोकलोचन की बालप्रिया टीका तथा लाचन का देगने से उत्पत्ति (असद् में सदवस्थाप्राप्ति) अर्थ की ही स्पष्ट प्रतीति होती है। इन सभी ने भट्टलोल्लट-मानानुसार रससूत्र की व्याख्या करते हुए विभावों में स्थायिभाव की उत्पत्ति, अनुभावों में प्रतीति तथा संचारिभावों से पुष्टि बनलाई है। आचार्य हेमचन्द्र ने वाक्यानुशासन की टीका में अभिनवभारती में उल्लिखित भट्टलोल्लट-मत को अक्षरशः उद्धृत कर उसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है—'अथ भाव—विभावजंजित, अनुभाव प्रतीतिपद नीत, व्यभिचारिभिरपचित, मुख्यतया अनुकरणाय रामे तद्रूपनानुसंधानात् अनुवर्तितं प्रतीयमान स्थायी रस' अर्थात् विभाव ग उत्पादिन, अनुभावों में प्रतीयमान (मूर्चिन्), व्यभिचारिभावों

से परिपुष्ट, मुख्यवृत्ति से अनुकार्य राम मे तथा रामादिरूपता के अनुसन्धान (ज्ञान या आरोप) से अनुकर्ता नट मे प्रतीयमान स्थायी भाव रस है। इस उद्धरण से स्पष्ट है कि विभावो से स्थायी भाव की उत्पत्ति होती है न कि विकास या उद्बोधन। यदि उत्पत्ति का अर्थ उद्बोधन होता जो कि अभिव्यक्ति का ही नामान्तर है तो भट्ट लोल्लट का मत भी अभिनवगुप्त की तरह अभिव्यक्तिवादी होता न कि उत्पत्तिवादी।

अपि च भट्टलोल्लट रस की स्थिति अनुकार्य रामादि म मानता है न कि सहृदय मे। और अनुकार्य मे सभी, स्थायिभावो की सीतादि विभावो से उत्पत्ति ही, मानते हैं न कि अभिव्यक्ति। अभिव्यक्तिवादी अभिनवगुप्त आदि भी सहृदय मे स्थायिभावो की अभिव्यक्ति मानते हैं न कि अनुकार्य रामादि मे।

भट्टनायक ने भी अपने पूर्ववर्ती व्याख्याकार भट्ट लोल्लट तथा शकुन के रस-विषयक मत का प्रत्याख्यान करते हुए, "रसो न प्रतीयते, नोत्पद्यते, नाभिव्यज्यते" इस उक्ति से भट्टलोल्लट के मत का उत्पत्तिवादरूप से ही उल्लेख किया है। यहाँ 'न प्रतीयते' पद से शकुन के मत का तथा 'नोत्पद्यते' पद से भट्टलोल्लट के मत का खण्डन सभी को अभिप्रेत है। यदि उत्पत्ति पद से विकास या उद्बोधन अर्थ अभिप्रेत होता तो 'नोत्पद्यते' तथा 'नाभिव्यज्यते' म कोई भेद नहीं रहता और ऐसी स्थिति मे 'नोत्पद्यते' तथा 'नाभिव्यज्यते' इन दोनों की उक्ति की क्या आवश्यकता होती ?

पूर्वावस्था मे अर्थात् अनुपचितावस्था मे विद्यमान स्थायिभाव ही रस है इस भट्टलोल्लट के मत का खण्डन करते हुए शकुन ने जो तर्क उपस्थित किया है उससे भी असद की सदवस्थाप्राप्तिरूप उत्पत्ति अर्थ की ही प्रतीति होती है। शकुन ने कहा है कि यदि स्थायिभाव ही परिपुष्ट होकर रस बनते हैं तो स्थायिभावो की उत्पत्ति मे कारण बतलाने के बाद मुनि भरत परिपोषावस्थापन्न स्थायिभावा की उत्पत्ति मे पुनः कारण न बतलाते। तात्पर्य यह है कि आचार्य भरत ने 'उत्साहो नाम उत्तमप्रकृति। स चाविपादशक्तिर्धर्मशीर्षादिभिर्विभावैरुत्पद्यते' इस उक्ति से स्थायिभावा की उत्पत्ति बतलाई है और 'अथ धीरो नामोत्तमप्रकृतिरुत्साहात्मक। स चाममोहाध्यवसायनयविनयवत्सपराश्रमशक्तिप्रतापप्रभवादिभिर्विभावैरुत्पद्यते' इस वचन से परिपोषावस्थापन्न स्थायिभाव की पुनः उत्पत्ति बतलाई है। यदि भट्टलोल्लट-मतानुसार अपरिपुष्टस्थायिभाव ही परिपोषावस्था मे रस बनता है तो स्थायिभावावस्था मे अर्थात् अपरिपोषावस्था मे जब उसकी उत्पत्ति बतलादी तो परिपोषावस्थारूप रसावस्था मे पुनः उसकी उत्पत्ति बतलाना निरर्थक है। यह दोष विभावादि से स्थायिभाव की उत्पत्ति मानने पर ही बन सकता है। यदि अपरिपोषावस्था मे उत्पत्ति का उद्बोधन अर्थ माना जाय तो निरर्थकता का प्रश्न ही नहीं उठता, क्योंकि अपरिपोषावस्था में स्थायिभावो की उत्पत्ति का अर्थ उद्बोधन होने पर परिपोषावस्था मे पुनरुत्पत्ति का प्रश्न ही बँसे ही सरता है ?

यद्यपि तेन स्याद्येव विभावानुभावादिभिरुपचिता रस' इस उक्ति ने द्वारा

विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारिभाव सभी को स्थायिभाव की उपचिति में कारण बतलाया है तथापि केवल व्यभिचारिभावों से स्थायिभाव की उपचिति होती है। विभाव व अनुभाव क्रमशः स्थायिभाव की उत्पत्ति व प्रतीति में कारण हैं। यह निष्कर्ष 'तत्र विभावश्चित्तवृत्ते स्थाय्यात्मिकाया उत्पत्तौ कारणम्' इस अभिनव-भारती से तथा 'पूर्वावस्थाया य स्थायी स एव व्यभिचारिसपातादिना प्राप्तपरिपोषः अनुकार्यगत एव रस' इस लोचन ग्रन्थ से स्पष्ट सिद्ध हो रहा है।

लोचन में भट्टलोल्लट के मत का खण्डन करते हुए 'प्रवाह्यमिष्या च चित्तवृत्तौ चित्तवृत्त्यन्तरेण क परिपोष' इस उक्ति से भी उपर्युक्त तथ्य की ही पुष्टि होती है अर्थात् स्थायिभावों की परिपुष्टि (उपचिति) चित्तवृत्तिरूप व्यभिचारिभावों से ही बतलायी है न कि विभावादि से क्योंकि वे चित्तवृत्तिरूप नहीं हैं।

भट्टलोल्लट के अनुसार रस यद्यपि अनुकार्यनिष्ठ होने से वस्तुपरक है, सहृदयपरक नहीं। तथापि उसका सम्बन्ध सहृदय से भी है क्योंकि रसजन्य या रसास्वादजन्य आनन्द की अनुभूति सहृदय की ही होती है। डा कान्तिचन्द्र पाण्डेय, डा प्रेमस्वरूप गुप्त तथा डा नगेन्द्र ने भट्टलोल्लट की रसविषयक व्याख्या का एकान्त वस्तुपरक बतलाया है। काव्यप्रकाश में मम्मट ने 'विभावं ललनोद्यानादिभि आलम्बनोद्दीपनकारणै रत्यादिको भावो जनितः, अनुभावं वटाक्षभुजाक्षेपप्रमृतिभि कार्यै प्रतीतियोग्य कृत्वा, व्यभिचारिभिर्निर्वेदादिभि सहकारिभिरुपचिता मुत्तया वृत्त्या रामादावनुकार्यै तद्रूपतानुसन्धानवलाञ्च नर्तकेऽपि प्रतीयमानो रस' इस उक्ति के द्वारा भट्टलोल्लट के मत का उपन्यास करते हुए उसे जो अर्थ में सहृदयपरक बतलाया है उस वे मम्मट की देन मानते हैं। उनकी मान्यता है कि लोल्लट के रस का सहृदय ने कोई सम्बन्ध नहीं है उसका सम्बन्ध केवल अनुकार्य रामादि तथा अनुकर्ता नट से है। अतः उसकी रसविषयक व्याख्या शुद्ध वस्तुपरक है। किन्तु उनका यह दायन नमीचीन नहीं है। क्योंकि सभी व्याख्याताओं ने रस का सम्बन्ध अन्तर्नीयता सहृदय के साथ स्वीकृत किया है। रस का धर्म उद्देश्य उसकी अनुभूति से विगलितवेद्यान्तर आनन्द की प्राप्ति है। अभिनवकाल में नाट्य में रस में आनन्दानुभूति सहृदय में न मानी जाय तो अभिनय ही निरर्थक होगा। अभिनय केवल सहृदयों के आनन्द के लिए किया जाता है और अभिनय में आनन्द रस द्वारा ही प्राप्त होता है। यह सर्वसम्मत मान्यता है तथा सर्वानुभवसिद्ध तथ्य है। अतः रस चाहे किसे में भी रहे उसका अन्तर्न सम्बन्ध सहृदय के साथ स्वीकृत करना ही होगा। तभी सहृदय को रसास्वादजन्य आनन्दानुभूति हो सकती है। भट्टलोल्लट ने भी रस की व्याख्या करते हुए इन तथ्य को अवश्य ध्यान में रखा है। अतः उनकी रसविषयक व्याख्या भी सहृदयसम्बन्धरहित नहीं हो सकती। भट्टलोल्लट के मत का उपन्यास करते हुए अभिनवभारती में 'स चाभयोरपि, अनुकार्यै, अनुकर्तारि अपि च अनुसन्धानवसान्' के द्वारा इसका उचित भी कर

दिया गया है। इसी संकेत का स्पष्टीकरण मम्मट ने 'भुल्यया वृत्या रामादावनुकार्ये तद्रूपतानुसन्धानाभर्तृकेऽपि प्रतीयमानो रस' इसके द्वारा किया है। मम्मट ने भट्ट लोल्लटादि के मत का जैसा स्वरूप था उसी रूप में उसे उपन्यस्त किया है। उसमें अपनी ओर से कोई संशोधन या परिवर्तन नहीं किया है। इसीलिए तत्तन्मतों का उपन्यास करने के बाद वे 'इति भट्टलोल्लट' 'इति शकुन्त' 'इति भट्टनायक' इत्यादि लिखते हुए इस बात का स्पष्ट संकेत कर रहे हैं कि ये उनके स्वयं के मत हैं न कि संशोधित या परिवर्धित।

डा प्रेमस्वरूप गुप्त एव डा नगेन्द्र का यह कथन कि अभिनवभारती में 'स चोभयोरपि अनुकार्ये अनुकर्तारि अपि च अनुसन्धानबलात्' इस उक्ति से भट्ट लोल्लट का अभिप्राय केवल अनुकार्य व अनुकर्ता में रस मानने में है तथा 'अनुकर्तारि अपि च अनुसन्धानान्' का अभिप्राय यह है कि अनुकर्ता नट अपने को राम से अभिन्न समझता है तथा नदी को सीता से। इस प्रकार सीता से अभिन्न नदी से, राम से अभिन्न नट में भी रति भाव की उत्पत्ति व परिपुष्टि होकर उसमें भी रस की स्थिति है। इसीलिए डा गुप्त ने लिखा है—

'नट मे रस कैसे उत्पन्न होता है? तथा उसके निजी स्थायी का परिपोषण कैसे होता है? इसका कारण बतलाया गया है अनुसन्धान या तद्रूपतानुसन्धान। वह अपने को राम के रूप में तथा नदी को सीता के रूप में समझता है। इस धारणा का फल यह होता है कि उसमें भी रत्यादि उद्बुद्ध एव परिपुष्ट होने का अवसर प्राप्त करते हैं।'

इसी प्रकार का निरूपण डा नगेन्द्र ने भी रससिद्धान्त में किया है। उनके अनुसार 'नाट्य मे दुष्यन्त शकुन्तलादि के प्रसंग का अनुकरण किया गया। नट ने दुष्यन्त का रूप धारण किया और नदी ने शकुन्तला का। आश्रम की पार्श्वभूमि यवनिका के द्वारा प्रदर्शित की गई। नट ने अपनी शिक्षा और अभ्यास के द्वारा दुष्यन्त का 'अभिमान' सीधे शब्दों में उसके साथ तादात्म्य कर लिया और ठीक उसी के समान व्यवहार करने लगा। अर्थात् इस प्रकार व्यवहार करने लगा मानो वह स्वयं दुष्यन्त है और सामने विद्यमान नदी शकुन्तला है जिसे देखकर उसके चित्त में रति भाव का उदभव हो गया और शरीर में रोमाञ्च आदि का उदय तथा मन में हृदय चिन्ता आदि भावों का संचार हो रहा है। इस प्रकार सम्पूर्ण रस की सामग्री यहां भी उपस्थित है, स्थायिभाव है, विभाव है, अनुभाव और संचारिभाव है। अतः यहां भी स्थायी भाव विभाव से उद्भूत होकर अनुभावों तथा व्यभिचारियों से क्रमशः व्यक्त और परिपुष्ट होकर रस में परिणत हो जाता है। अन्तर यह है कि पहिला प्रसंग वास्तविक है और दूसरा कल्पनात्मक अनुकरण है। अतः पहिले प्रसंग में वास्तविक दुष्यन्त के चित्त में जिस रस की निष्पत्ति हुई वह

मुख्य है और नाट्य-प्रसंग में नट के चित्त में जिस रस की निष्पत्ति हुई वह गौण है ।^१

इस सन्दर्भ में विचारणीय बात यह है कि यदि उपर्युक्त रीति से नट में विभावादि के द्वारा ही रति उद्बुद्ध होकर तथा व्यभिचारी भावों से परिपुष्ट होकर रस बनती है तो उसे हम गौण नहीं कह सकने ब्योंकि आरोपित व्यवहार को गौण कहने हैं । जब नट में वस्तुतः रति है और वह व्यभिचारी आदि से परिपुष्ट है तो गौण व्यवहार का क्या प्रश्न है ? विभावादि साधन चाहे गौण हों या वास्तविक हों किन्तु नटवर्ती रस को कभी गौण नहीं कहा जा सकता । अन्य में अन्य वस्तु की आरोपित प्रतीति को गौण कहा जाता है । नट में यदि वस्तुतः रति न हो तो उसमें रतिप्रतीति या रसप्रतीति को गौण कहा जा सकता है अन्यथा नहीं । डा. गुप्त व डा. नगेन्द्र के कथनानुसार तो नट में वस्तुतः रति या रस की सत्ता विद्यमान है ।

अनुकार्य रामादि में ही वस्तुतः रस की उत्पत्ति होती है न कि नट में । इस रहस्य को स्वयं अभिनवगुप्त ने लोचन टीका में 'पूर्वावस्थाया यः स्थायी स एव व्यभिचारिसपातादिना प्राप्तपरिपोष अनुकार्यंग एव रसः'।^२ इस उक्ति में 'अनुकार्यंग एव रसः' के द्वारा स्पष्ट कर दिया है । इसकी व्याख्या करते हुए बाल-प्रिया टीका में लिखा है—

'अनुकार्यरामादावेव उत्पद्यमानो वर्तते । अनेन अनुकृत्तरि तदारोपः इति दर्शिनम् ।'^३

यदि नर्तक में रस की उत्पत्ति होती है तो उसके आरोप की क्या आवश्यकता थी ? और ऐसा मानने पर अनुकार्यरामादावेव में 'एव' पद का विरोध भी स्पष्ट है । पण्डितराज जगन्नाथ ने भी मोल्नट के मत का प्रतिपादन करते हुए 'वर्तनीयविभावाद्यभिनयप्रदर्शनकोविदे दुष्यन्ताद्यनुकृत्तरि नटे आरोप्य साक्षान्-प्रियते'^४ इस उक्ति द्वारा इसी अर्थ की अभिव्यक्ति की है ।

इस उत्पत्तिवादपरक रसविषयक व्याख्या में रस की स्थिति मुख्यवृत्ति (साक्षान् वृत्ति) में राम में तथा गौण वृत्ति (आरोपित) रूप से नर्तक में है । नर्तक में आरोपित रस (परिपुष्ट रति) का साक्षात्कार कर सहृदयों की आनन्दानुभूति होती है । उस आरोपित परिपुष्ट रतिरूप स्थायी की आनन्द का जनक होने से रस कहा गया है । अभिनव भारत में उद्धृत भट्टलोत्तट के मत का यही आशय है । इसीलिए मम्मट आदि ने काव्यप्रकाश में यही आशय भट्टलोत्तट-मत का दिया है । उपर्युक्त रीति से भट्टलोत्तट ने रामादि अनुकार्य में विद्यमान स्थायिभाव को

१. ध्वन्यालोकसंज्ञन पृ. १८४

२. बालप्रिया पृ. १८४

३. रसगणधर पृ. २७

विभावादि से परिपुष्ट होने पर रस माना है। अतः इस मत में परिपुष्ट रति ही रस है।

वामन भल्लकौकर आदि टीकाकारों ने रसविषयक भट्टलोल्लट के मत को भीमासामतानुसारी माना है। उसकी व्याख्या करते हुए आचार्य विश्वेश्वर ने भीमासा से उत्तर भीमासा का ग्रहण किया है। उनके अनुसार पूर्व भीमासा से भट्ट लोल्लट का मत भेल नहीं खाता। किन्तु उत्तर भीमासा में ब्रह्म में जैसे जगत् का आरोप होता है उसी प्रकार यहाँ नट में रति का आरोप सहृदय करते हैं और उस आरोपित रति से वे आनन्दानुभूति करते हैं, अतः आरोपवाद के कारण यह मत उत्तरभीमासामतानुसारी है। परन्तु वस्तुतः यहाँ भीमासा पद से पूर्व भीमासा का ही ग्रहण करना उचित है। जैसे पूर्वभीमासा-सिद्धान्त में स्वर्गरूप आनन्द की प्राप्ति के उपयुक्त नवीन दिव्यात्मा की या यज्ञजनित अपूर्व की उत्पत्ति यज्ञादि द्वारा मानो जाती है उसी प्रकार भट्टलोल्लट भी सहृदय की आनन्दानुभूति जिस रति स्थायिभाव से होती है उसकी विभावादि से उत्पत्ति मानते हैं। अतः भट्टलोल्लट का रसविषयक मत उत्पत्तिवाद पर आश्रित होने से पूर्व भीमासामतानुसारी है।

भट्ट लोल्लट के मत में 'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः' इस सूत्र में संयोग पद का उत्पाद्य-उत्पादकभाव सम्बन्ध तथा निष्पत्ति पद का उत्पत्ति अर्थ है। यद्यपि पूर्वप्रतिपादित रीति से रति स्थायिभाव का उत्पाद्यउत्पादकभाव सम्बन्ध केवल विभावों के साथ है। अनुभावों के साथ प्रत्याय्यप्रत्यायकभाव सम्बन्ध तथा व्यभिचारियों के साथ परिपोष्यपरिपोषकभाव सम्बन्ध है, अतः संयोग पद का केवल उत्पाद्यउत्पादकभाव सम्बन्ध मानना उचित प्रतीत नहीं होता और इस प्रकार इस व्याख्या को केवल उत्पत्तिवादपरक मानना भी सगत प्रतीत नहीं होता, तथापि रत्यादि स्थायिभाव की उत्पत्ति के बाद ही उसकी प्रतीति और परिपुष्टि बन सकती है, अतः उत्पत्ति के प्राधान्य को लेकर ही इसे उत्पत्तिवाद कहा गया है।

भट्ट लोल्लट के मत में अनेक दोष हैं जिनमें कुछ दोषों का उद्घाटन शकुन ने किया है। वे दोष निम्नलिखित हैं—^१

(१) भट्ट लोल्लट के मतानुसार पूर्ववस्था में अर्थान् अनुपचितावस्था में अनुकार्य रामादि में विद्यमान स्थायिभाव ही व्यभिचारी आदि से उपचित होकर रस बनता है तो विभावादि सम्बन्ध से पूर्व अनुकार्य रामादि में विद्यमान स्थायिभाव

१. विभावाद्यप्येते स्थायिनो विभावावेनावगत्यनुपपत्तेः, भावानां पूर्वमभिधेयनाश्रयगान् स्थित दशाणां लक्षणान्तरवैयर्थ्यात्, मन्दमन्दतरमन्दतमादधानत्वापत्तेः, हास्यरसे योडात्वाभाव-प्राप्तेः, कामावस्थानु दग्गु भ्रमद्वयमभावादिप्रसङ्गात्, शौरस्य प्रथम तीव्रत्व कालाप्तनुमा-न्यदर्शनं क्रोधोत्थाहरतोनामपक्षेर्ष्येतेकाविषयं ह्यसङ्गं निति विषयस्य दृश्यमान-त्वाच्च । (प्र भा. पृ. २७२)

की, लिङ्ग के न होने से, प्रतीति ही नहीं बनेगी । अतः विभावादियोग से पूर्व राम में रतिज्ञान के न होने से उम का न तो प्रत्यक्ष ही हो सकता है और न विभावादिके अभाव में उसका अनुमान ही हो सकता है । अतः अनुकार्य में पूर्वावस्था में विद्यमान स्थायी भाव की रस नहीं माना जा सकता ।

(२) यदि अनुकार्य में विद्यमान स्थायिभाव ही रस हैं तो जो स्थायिभाव उपचितावस्था में रस बनते हैं उनका ही नामकीर्तन और लक्षण पहले मुनि को बतलाना चाहिए था न कि रसों का ।

(३) यदि पूर्वावस्था में विद्यमान स्थायिभाव ही रस हैं तो रसों का उद्देश व लक्षण बतलाने के बाद स्थायिभावों के पृथक् उद्देश व लक्षण बतलाने की क्या आवश्यकता थी ? किन्तु भरत मुनि ने रसों और स्थायिभावों का पृथक् पृथक् उद्देश व लक्षण बतलाया है । जैसे—‘वीरो नाम उत्तमप्रकृतिरुत्साहात्मक’ स चासम्मोहाध्यवसायनविनयवलपराक्रमशक्तिप्रतापप्रभावादिभिर्विभावैरुत्पद्यते ।’ इस प्रकार वीर रस का तथा उसके उत्पादक असम्मोहादि विभावों का निरूपण किया गया है । तदनन्तर स्थायिभावों का निरूपण करते हुए ‘उत्साहो नाम उत्तमप्रकृतिः । स चाविपादशक्तिमौन्दर्यादिभिर्विभावैरुत्पद्यते’ इत्यादि उक्ति के द्वारा उत्साह स्थायिभाव का लक्षण तथा उसके कारण अविपाद आदि का उल्लेख किया है । यदि उत्साह स्थायिभाव ही उपचितावस्था में वीर रस कहलाता है तो उत्साह तथा वीर रस के कारणों के एक होने से पृथक् पृथक् कारणों के निरूपण की क्या आवश्यकता थी ? किन्तु दोनों के पृथक् पृथक् कारणों का उल्लेख किया है अतः दोनों को भिन्न मानना ही उचित है ।

(४) यदि स्थायिभाव ही रस हैं तो एक एक स्थायी भाव के मन्द, मन्दतर, मन्दतम आदि भेद से नानाभेद होने से उनका उपचय होने पर उपचित स्थायिभावस्वरूप रस के भी उसी प्रकार भेद मानने होंगे ।

(५) यदि यह कहा जाय कि उपचय की चरम सीमा को प्राप्त स्थायिभाव ही रस होता है अतः स्थायिभाव के मन्द, मन्दतर आदि भेद होने पर भी रस के नाना भेद नहीं होंगे तो इस प्रकार हाम्य रस के स्मिन्, अवहसित, विहमित, उपहसित, अपहमित तथा अतिहमित ये जो छ. भेद बतलाए गये हैं वे असंगत हो जायेंगे । क्योंकि उपचय की चरम सीमा तो एक ही प्रकार की होगी और यदि वही रस कहलायेगी तो हाम्य रस के उपर्युक्त छ. भेद अनुपपन्न हो जायेंगे । इसी प्रकार उत्तरोत्तर प्रकर्षतारतम्य के कारण काम की जो अभिलाष, अर्थचिन्तन, अनुमृति, गुणकीर्तन, उद्वेग, विलाप, उन्माद, व्याधि, जड़ता व मरण ये दश अवस्थाएँ बतलाई गई हैं, इनमें पुनः प्रत्येक अवस्था में उत्तरोत्तर प्रकर्षतारतम्य के कारण अनेक भेद होने में काम की असंख्य अवस्थाएँ हो जायेंगी । और इस प्रकार अनन्तसंख्यापन्न कामदशाओं के कारण अनन्त रसभावादि की प्रशक्ति होने लग जायेगी ।

(६) यदि पूर्ववस्था मे विद्यमान स्थायिभाव ही उपचितावस्था मे रस वनता है तो करुणादि रसो मे जहा शोकादि का उत्तरोत्तर ह्रास होता है वहां शोकादि स्थायिभाव रसरूपता को प्राप्त नहीं होये ।

(७) इसी प्रकार क्रोध, उत्साह तथा रति स्थायिभावो का शनैः शनैः क्रमशः अमयं, स्वयं तथा सेवा के अभाव मे अपचय होने से वे रौद्र, वीर तथा शृ गार-रूप मे परिणत नहीं होये ।

शकुन्तल के द्वारा उद्धाटित इन दोषो का अभिनवभारती मे स्पष्ट उल्लेख है तथा आचार्य हेमचन्द्रकृत काव्यानुशासन मे उनकी स्पष्ट व्याख्या भी की गई है । उसीका अभिप्राय ऊपर दिया गया है ।

अभिनवभारती की हिन्दी व्याख्या मे इन दोषो की व्याख्या आचार्य विश्वेश्वर ने उपन्यस्त की है किन्तु कुछ दोषो का उन्होंने अत्यन्त भ्रामकरूप मे उल्लेख किया है जैसे द्वितीय तथा तृतीय दोष का ।

इन्ही मे कतिपय दोषो का ध्वन्यालोकतोचन मे भी प्रदर्शन किया गया है— जैसे लोल्लट के अनुसार उपचित स्थायिभाव ही रस है और स्थायिभाव का उपचय व्यभिचारिभावो के द्वारा वतलाया गया है । व्याभिचारिभाव चित्तवृत्तिरूप है और स्थायिभाव भी चित्तवृत्तिरूप है । एक काल मे एक ही चित्तवृत्ति बनती है । और ये चित्तवृत्तियाँ प्रतिक्षण परिवर्तित होती रहती हैं । इसलिये प्रवाहरूप से विद्यमान इन चित्तवृत्तियो मे एक चित्तवृत्ति का अन्य चित्तवृत्तियो से परिपोष ही कैसे बन सकता है ? और विस्मय, शोक, क्रोध आदि चित्तवृत्तियो का क्रमशः परिपोष न होकर अपचय ही होता है । अतः ये चित्तवृत्तियाँ कभी भी रस न बन सकेंगे । इसलिये काव्यप्रकाश-संकेत मे कहा गया है कि 'इष्टवियोगजो महान् शोक भ्रमेण शाम्यति न तु दृढीभवति, क्रोधोत्साहरतमश्च निजकारणाद्भूता अपि कालवशात् अमयं स्वयं-सेवाविपर्यये अपचीयन्ते' इति । अतः अनुकार्य रामादिगत स्थायिभाव को रस नहीं माना जा सकता । नटगत स्थायिभाव को भी रस नहीं माना जा सकता । नट मे रस मानने पर लय, ध्रुवा, ताल आदि का अनुसरण नट नहीं कर सकेगा ।

काव्यप्रकाश के टीकाकार गोविन्द ठक्कुर आदि ने भी कुछ दोषो का उद्धाटन इस मत मे किया है । जैसे—इस मत मे सहृदय को चमत्कार या आनन्द अनुकर्त्ता नट मे रस का ज्ञान होने से होता है । किन्तु वस्तु के ज्ञानमात्र से किसी को प्रत्यक्षात्मक आनन्द की प्राप्ति नहीं होती, अन्यथा चन्दनज्ञानमात्र से शैत्य की अनुभूति होनी चाहिये । और यह ज्ञान भी वास्तविक रति का नहीं अपितु आरोपित रति का है ।

१ प्रवाहप्रमिष्टां चित्तवृत्तीं चित्तवृत्त्यन्तरेण च परिपोषाय ? विस्मयसौक्त्रोपादेशच भ्रमेण तावत् परिपोष इति मानुषार्थे रस । अनुकर्तारि च तद्भावे स्यादनुसरण स्यात् ।

सोपन पृ १८४

डा. नगेन्द्र ने भट्टलोल्लट के मत में शंकुक द्वारा उद्धाटित दोषों को अमान्य ठहराते हुए अपनी तरफ से दोष प्रदर्शित किया है—‘स्यायिभाव ही रसरूप में परिणत होता है यह सिद्धान्त आरम्भ से अन्त तक मान्य रहा है। किन्तु लोल्लट अनुकार्यगत स्यायिभाव को रस मानते हुए भी अनुकार्य के विषय में मूल पात्र और कविनिबद्ध पात्र का स्पष्ट भेद नहीं कर पाए। उनके विवेचन का सबसे दुर्बल अंश यही है और यहाँ से उनके सिद्धान्त का खण्डन आरम्भ होता है। इस दोष से एक दूसरे दोष का जन्म होता है और वह यह है कि रस की स्थिति प्रत्यक्ष ऐन्द्रिय मानसिक भाव से अभिन्न और तदनुसार सुखदुःखात्मक हो जानी है, जो मान्य नहीं है। लोल्लटमत के प्रमुख दोष ये ही हैं।’

यहाँ यह कहना है कि यदि लोल्लट अनुकार्य के विषय में मूल पात्र तथा कविनिबद्ध पात्र में भेद कर पाते तो क्या उनका रसविषयक विवेचन उचित हो पाता? तब क्या लोल्लट का रस सुखदुःखात्मक न होता?

भट्टलोल्लट क्या इस बात का नहीं जानते थे कि अभिनय-काल में कविनिबद्ध पात्र की मत्ता होती है न कि मूल पात्र की। यदि मूल पात्र कविनिबद्ध होने से मूल पात्र की तरह सुखदुःखादि उत्पन्न न कर एकान्ततः सुख ही उत्पन्न करते तो सभी दर्शकों को उस पात्र से रसानुभूति और सुखानुभूति होनी चाहिए। ऐसी स्थिति में ‘निर्वासनायाः सम्भ्रान्ता रसस्यास्वादनं न हि। निर्वासनास्तु रगान्तः काष्ठकुड्याश्मसनिभा’ इत्यादि उक्तियाँ निरर्थक हो जायेंगी। और मूल पात्र के कविनिबद्ध होने से ही काम चल जाना तो भट्ट नायक को रसास्वादन के लिए विभावादि तथा रत्यादि के साधारणीकरणरूप भावनात्मक व्यापार मानने की क्या आवश्यकता होती? आचार्य अभिनवगुप्त भी ऐसा होने पर सहृदय के हृदय में वासनारूप में विद्यमान साधारणीकृत रत्यादि स्यायिभाव को रस न मानते और अनुकार्यगत स्यायिभाव को ही रस मान लेते क्योंकि अनुकार्य के कविनिबद्ध हो जान से ही मारी समस्याओं का समाधान हो जाता।

स्यायिभाव ही रसरूप में परिणत होता है। यह सिद्धान्त आरम्भ से अन्त तक मान्य रहा है यह कथन भी उपयुक्त नहीं है। क्योंकि शंकुक ने ही स्यायिभाव को रस न मानकर उसके अनुकरण को रस माना है और लिखा है कि स्यायिभाव रस नहीं होता, इसीलिए मुनि ने रससूत्र में भिन्नविभक्तिक स्यायिपद का भी उपादान नहीं किया है। जैसे ‘अथैव स्यायिपदं सूत्रं भिन्नविभक्तिकमपि नोक्तम्। तेन रतिरनुक्रियमाणा गृह्यते इति।’ (अ भा पृ २७३)

अभिनवगुप्त ने भी अभिनव भारत में तथा लाचन में इसी रहस्य का उद्घाटन किया है। जैसे ‘अथैव सूत्रं स्यायिग्रहणं न कृतम्। तत्प्रयुक्तं शत्यभूतं स्यात्। केवलं श्रोत्रियादवमुच्यते स्यायो रमोभूत इति। श्रोत्रियं तु तस्यायिगतत्वेन कारणदितया प्रसिद्धानां प्रधुना चर्वापाप्यागिनया विभावादित्वावलवनात्।’

अतएव परकीया न चित्तवृत्तिर्गम्यते इति अभिप्रायेण 'विभावानुभावव्यभिचारिमयोगाद्रसनिष्पत्ति' इति सूत्रे स्यायिग्रहणं न कृतम् । तत्प्रत्युत शल्यभूत स्यात् । स्यायिनस्तु रसोभाव औचित्यादुच्यते, तद्विभावानुभावोचितचित्तवृत्तिसंस्कार-मुन्दरचर्वणोदयात् । हृदयसवादोषयोगितोक्तचित्तवृत्तिपरिज्ञानावस्थायाम् उद्यानपुलकादिभिः स्यायिभूतरत्याद्यवगमान्च । (लोचन पृ ११६, ११७)

अनुमित स्यायिमाव को रस मानने वाले आचार्य शङ्क

भट्ट लोल्लटमत में उपर्युक्त दोषों के कारण शङ्क ने रसविषयक भरतसूत्र की भिन्न प्रकार से व्याख्या प्रस्तुत की है । उनके अनुसार राभत्वेन अभिमत नट

सेय ममाङ्गेषु सुधारसच्छटा सुपूरकपूर्णशलाकिका दूरी ।

मनोरथश्रीर्भनसः शरीरिणी प्राणेश्वरी सोचनगोचरं गता ॥

देवावहमदा तथा चपलायतनेश्या विपुलरच ।

अधिरत्नविलोतजलदं कालः समुपागतश्चायम् ॥

इत्यादि काव्यों^१ के द्वारा सीतादि भालम्बन विभावो का और वर्षाकालादि उद्दीपन विभावा का निरूपण करता है । अभिनय व शिक्षाबल से कटाक्षभुजाक्षेपादि अनुभावरूप कार्यों का तथा नेत्रसंकोचादि कार्यों के द्वारा व्यभिचारिरूप सहकारि-वारणों का प्रदर्शन करता है । रति के कारण, कार्य, सहकारी अर्थात् विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों को नट में देखकर सहृदय नट में विभावादि से अविनाभूत रति का अनुमान कर लेते हैं । क्योंकि रति के कारण, कार्य, सहकारी अर्थात् विभाव, अनुभाव और व्यभिचारी नट में विद्यमान हैं तो उनसे अविनाभूत रति भी नट में अवश्य है । यद्यपि रति के विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारिभावों की वास्तविक सत्ता नट में नहीं है अपितु नट उनका कृत्रिमरूप से प्रकाशनमात्र करता है । अतः उनमें मिथ्यात्व-ज्ञान होने से सहृदय को नट में रति का अनुमान नहीं होना चाहिए । तथापि नट बाव्यानुसन्धान तथा शिक्षाभ्यासादि द्वारा सम्पादित कौशल के कारण इस प्रकार रतिस्यायिभाव के विभावादि का प्रदर्शन करता है जिससे सहृदय को उनमें कृत्रिमता का ज्ञान नहीं होता । अतः मिथ्यात्व-ज्ञान न होने से नट द्वारा प्रदर्शित कृत्रिम विभावादि से भी सहृदयों की रति का ज्ञान हो जाता है । नट में सहृदयों द्वारा अनुमीयमान यह रति स्वभावतः सुन्दर अतएव चमत्कारजनक है और अन्य अनुमीयमान अग्न्यादि वस्तुओं से विलक्षण है । अतः अन्य अनुमीयमान वस्तुधादि वस्तुओं से शैत्यादिनिवारणरूप कार्य के न होने पर भी इस अनुमीयमान रति के ज्ञान से सहृदयों को चमत्कार या आनन्द की अनुभूति होती है ।

१ विभावोदय बाध्यवसानुमयेवा । अनुभावा शिक्षात् ।

व्यभिचारिण कृत्रिमविनानुभावान्नवनात् । (प भा पृ २०२, २०३)

सहृदयो द्वारा नट में अनुमीयमान रत्यादि स्थायिभाव ही आस्वाद्यमान होने से 'रस्यते इति रसः' इस व्युत्पत्ति के द्वारा रससज्जा से व्यवहृत होते हैं। नट में सहृदयो द्वारा जिम रति का अनुमान किया जाता है वह वस्तुतः रामादि में रहने वाली रति नहीं है, किन्तु उसका अनुकरणमात्र है। अतः नट द्वारा अनुन्वियमाण व सहृदयो द्वारा नट में अनुमीयमान रामादि की रति ही रस है।

शकुन ने 'तस्मात् हेतुभिर्विभावाद्यैः कार्येऽचानुभावात्मभिः सहचारिरूपैश्च व्यभिचारिभिः प्रयत्नार्जिततया कृत्रिमैरपि तथाऽनभिगम्यमाने अनुकर्तृस्यत्वेन लिङ्गवत्ततः प्रतीयमानः स्थायिभावाद्यो मुख्यरामादिगतस्यायमनुकरणरूपः, अनुकरणत्वेन च नामान्तरेण व्यपदिष्टो रसः।' इस उक्ति के द्वारा उपर्युक्त तथ्य का स्पष्टीकरण कर दिया है। यहाँ शकुन ने इस बात को स्पष्ट बतला दिया है कि नट द्वारा अनुन्वियमाण रति मुख्य रामादिगत रति नहीं है किन्तु उसका अनुकरणमात्र है। अतः उसको रति न कहकर नामान्तर रस नाम से कहा है। तात्पर्य यह है कि उस रति की रतिपद से न कहकर रस नाम से कहने का कारण रामादिगत मुख्यरति न होकर उसका अनुकरणमात्र होना है।

शकुन के मतानुसार सहृदयों ने जिस नट में रामनिष्ठ रति का अनुमान किया है उसमें सहृदयों की रामत्वबुद्धि है। अर्थात् वे उसे राम समझते हैं। सहृदयों का नट में 'राम' इत्याकारक ज्ञान शकुन के मतानुसार लोक में प्रचलित सम्यग्ज्ञान, मिथ्याज्ञान, सधयज्ञान तथा मादृश्यज्ञान-इन चारों प्रकार के ज्ञानों में भिन्न है। क्योंकि नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान भिन्न वस्तु में भिन्न वस्तु का ज्ञान है, अतः इसे सम्यग्ज्ञान नहीं कहा जा सकता। इसे मिथ्याज्ञान भी नहीं कह सकते, क्योंकि मिथ्याज्ञान का उत्तरवाल में बाध होता है, जैसे—रज्जु में सर्पज्ञान का तथा शुक्ति में रजतज्ञान का। उत्तरवाल में बाध ही पूर्ण ज्ञान के मिथ्यात्व में कारण पड़ता है। किन्तु नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान का उत्तरकाल में बाध नहीं होता। अभिनय-काल में जब भी सहृदय नट को देखते हैं उसमें उन्हें रामत्वप्रकारक ज्ञान ही होता है। नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान 'स्याणुर्वापुषो वा' इस ज्ञान की तरह 'अयं नटः रामो वा न वा' इस रूप से मंशयात्मक ज्ञान भी नहीं है। और न 'गोमुद्गो गवयः' इस ज्ञान की तरह यह ज्ञान 'नटः राममुद्गः' इत्याकारक सादृश्यज्ञान ही है। किन्तु नट में रामत्व-प्रकारक ज्ञान चित्रतुरग में तुरगज्ञान की तरह उपर्युक्त चारों ज्ञानों से भिन्न प्रकार का है, क्योंकि चित्र में अद्वैतत्वप्रकारक ज्ञान भी अद्वैतभिन्न चित्र में अद्वैतज्ञान होने में न सम्यग्ज्ञान है, चित्र के अद्वैत में उत्तरकाल में अद्वैतज्ञान का बाध न होने से मिथ्या ज्ञान भी नहीं है। न यह 'चित्रतुरग अद्वैत है या नहीं' इस प्रकार से सगम-ज्ञान ही है। और 'यह चित्रतुरग अद्वैत वे समान हैं' इत्याकारक सादृश्य प्रतीत न होने में मादृश्यज्ञान ही कहला सकता है। अतः चित्राद्वैत में अद्वैतज्ञान जैसे चारों प्रकार के ज्ञानों में भिन्न है उसी प्रकार सहृदयों का नट में नामत्वप्रकारक ज्ञान भी उपर्युक्त

चारों प्रकार के ज्ञानों से भिन्न है। ऐसे रामत्वेन अभिमत नट में ही उसके द्वारा प्रदर्शित विभावादि से सहृदय उसमें रामरति का अनुमान कर लेते हैं। नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान सम्पन्न ज्ञानादि चारों प्रकारों के ज्ञानों से भिन्न है। इसी रहस्य का निरूपण 'न चात्र नतंक एव सुखीति प्रतिपत्तिः। नाप्ययमेव रामः। न चाप्यय न सुखीति। नापि राम स्याद् वा न वायमिति। नापि रामसदृशः इति। किन्तु सम्पन्नमिथ्यासंशयसादृश्यप्रतीतिभ्यो विलक्षण चित्रतुरगादिन्यायेन यः सुखी रामः असावयमिति प्रतीतिरस्तीति। तदा—

प्रतिभाति न सन्विहो न तत्त्वं न विपर्ययः।

घोरसावयमिरयमिति नासावेवायमिरयपि ॥

विशदबुद्ध्यसंभेदादविचेतितसंभवः।

पुरुषस्या पर्यनुगृह्येत स्फुरन्नुभवः कया ॥ (अ. ना पृ. २७३)

इस वचन के द्वारा अभिनव भारती में किया गया है।

यद्यपि नट में सहृदयों द्वारा अनुमीयमान रामरति मिथ्या है। क्योंकि रामरति वस्तुतः राम में रहती है न कि नट में। अतः नट में रतिज्ञान के मिथ्या होने से मिथ्या ज्ञान से सहृदयों को आनन्दानुभूति कैसे हो सकती है? यह प्रश्न उपस्थित होता है। तथापि शंभुक ने इस समस्या का समाधान कर दिया है। उनका कथन है कि—अर्धक्रिया साथ ज्ञान से ही हो—यह नियम नहीं, मिथ्या ज्ञान से भी लोक में अर्धक्रिया देखी जाती है। क्योंकि यह वस्तु का स्वभाव है कि कुछ वस्तुएँ स्वभावतः आनन्दप्रद होती हैं और कुछ नहीं। रति स्वभावतः आनन्दप्रद है अतः उसके मिथ्याज्ञान से भी सहृदयों को आनन्दानुभूति होना स्वाभाविक है। जैसे दो पुरुष हैं। एक को मणिप्रभा में मणि का ज्ञान हुआ है, दूसरे को दीपकप्रभा में। दोनों ही ज्ञान मिथ्या है। फिर भी मणिप्रभा में मणिज्ञान वाले को वहाँ जाने पर मणि की प्राप्ति हो जाती है और दीपकप्रभा को मणि समझकर प्रवृत्त होने वाले पुरुष को मणि की प्राप्ति नहीं होती। यही बात अभियुक्तों ने निम्न कारिका में बतलाई है—

मणिप्रदीपप्रभयोर्मणिबुद्ध्यभाभिधायतोः।

मिथ्याज्ञानाविशेषेऽपि विशेषोऽर्धक्रिया प्रति ॥

अन्य अनुमीयमान यह न्यायि वस्तुओं से जब पुरुषों को फलप्राप्ति नहीं होती तो नट में अनुमीयमान रति से ही सहृदयों को आनन्दानुभूति कैसे हो सकती है? इस शका का समाधान करते हुए मम्मट ने कहा है कि प्रत्येक वस्तु में प्रातिस्विक विशेषताएँ होती हैं। अन्य वस्तुएँ स्वभावतः रसनोय (आस्वाद्य) नहीं हैं और रति स्वभावतः रसनोय है। अतः उसके अनुमितत्वात्मक ज्ञान से भी सहृदयों को आनन्दानुभूति होती है। इस तथ्य को स्पष्ट करने के लिए आचार्य हेमचन्द्र ने बाव्यानुमानन को टीका में एक उदाहरण प्रस्तुत किया है कि जैसे हमली आदि कपाय फल को

खाने वाले पुरुष को देखते हैं तब द्रष्टा को अनुमान होता है कि फल खाने वाले के मुख में पानी (रस) आ गया है। उस रस के रसनीय होने से इसका अनुमान होते ही द्रष्टा के मुख में भी पानी भर आता है। इसी प्रकार जब सहृदयो ने विभावोदि के द्वारा नट में रति का अनुमान किया तो उस रति के रसनीय होने से सहृदयों को भी उसके अनुमिति-ज्ञान से आनन्दानुभूति हो जाती है।^१

यहाँ हेमचन्द्र के इस उदाहरण की व्याख्या डा० गुप्त ने अन्य प्रकार से की है।^२ उनकी व्याख्या में यह प्रतीत होता है कि कपायफल खाने वाले पुरुष के मुख की आकृति एवं चेष्टा से द्रष्टा को यह सूचना मिलती है कि वह व्यक्ति कपायफल खा रहा है और उस समय द्रष्टा के मुख में उनी प्रकार पानी भर आता है जिस प्रकार कपायफल खाने वाले के मुख में भर रहा होगा। बस इसी प्रकार रामरूप में अभिमत नट के म्यादिभाव को देख सामाजिक की वासना के स्थायी में भी चर्वणा का अवकाश हो जाता है। परन्तु इसमें विपरीत है। कपायफल खा रहा है यह तो द्रष्टा को प्रत्यक्ष ज्ञान है और उससे खाने वाले के मुख में पानी (रस) भर आया है यह अनुमित्यात्मक ज्ञान है। और यह रस रसनीय है अतः द्रष्टा के मुख में भी पानी भर आता है। इसी प्रकार नट के द्वारा अभिनयोदि से प्रदर्शित विभावानुभावोदि का सहृदयों को प्रत्यक्ष ज्ञान है। उनके द्वारा सहृदय रामत्वेन अभिमत नट में रति का अनुमान करते हैं और वह अनुमीयमान रति रसनीय है अतः सामाजिक को उसके ज्ञान से आनन्दानुभूति हो जाती है। डा० गुप्त ने इसके विपरीत फल खाने वाले के मुख की आकृति एवं चेष्टा से कपायफल खाने की सूचना बतलाकर प्रत्यक्ष ज्ञान का अनुमान सिद्ध कर दिया है जो कि उचित नहीं। इसी प्रकार आगे रामरूप में अभिमत नट के स्थायी को देखकर इन उक्ति के द्वारा स्थायी के ज्ञान को प्रत्यक्ष-आत्मक बतलाया है जबकि नट में स्थायी का ज्ञान अनुमान से शुरुब मानता है। और शुरुब उस स्थायी के अनुमित्यात्मक ज्ञान में उस स्थायी के रसनीय होने से सामाजिक में आनन्दानुभूति मानता है, जबकि डा० गुप्त ने यह बतलाया है कि नट के स्थायी के ज्ञान से सामाजिक अपनी वासना के स्थायी की चर्वणा करता है और उससे आनन्दानुभूति प्राप्त करता है।

डा० गुप्त तथा डा० नगेन्द्र ने 'नट में अनुमीयमान रसोदि के ज्ञान से सहृदय की बंसे चमत्कार उत्पन्न हो सकता है अथवा सामाजिक को इसकी चर्वणा बंसे हो सकती है?' यह शका प्रस्तुत कर कहा है कि इस शका का समाधान मम्मट ने शुरुब की ओर में उपस्थित किया है। वह यह है कि सामाजिक की वासना के द्वारा

१ 'अनुमीयमानान् कपायफलखण्डपरपूरपदंतिप्रभवमुखमेककनाकन्तनया रसनीयत्वर-
तया अनुमीयमानविशेषण म्यादित्वेन म्यादयमानो रसः।'

हेमचन्द्र भा० सू० पृ० १११-११२

२ रससिद्धान्त का सामाजिक अध्ययन पृ० १३०

उसकी चर्चणा हो जाती है रामरूप में अभिमत नट के स्थायी को देख सामाजिक की वासना के स्थायी में भी चर्चणा का अवकाश हो जाता है ।'

(रसगंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन, पृ० १३२)

'मम्मट ने सहृदय के पक्ष को और भी स्पष्ट किया है । उनका कथन है कि सहृदय एक और वस्तु-सौन्दर्य तथा दूसरी ओर अपनी वासना के बल पर इस रस का दूसरे शब्दों में रसरूप इस कलात्मक स्थिति की चर्चणा करता है ।'

(रससिद्धान्त, पृ० १५५)

दोनों उपयुक्त उद्धरणों में प्रदर्शित व्याख्या 'सामाजिकाना वासनया चर्व्यमाणो रस' इस मम्मट की उक्ति पर आधारित है ।

डा० गुप्त तथा डा० नगेन्द्र ने मम्मट के वासना शब्द का अर्थ स्थायी का संस्कार किया है और उनकी यह मान्यता है कि सामाजिक नट में स्थायी का ज्ञान प्राप्त कर अपने में संस्काररूप से विद्यमान स्थायिभाव के संस्कार से नट में अनुमीयमान रति की चर्चणा कर लेता है । किन्तु उनका यह कथन काव्यप्रकाश के सभी व्याख्याकारों तथा युक्तियों से भी विरुद्ध है । यहाँ वासना शब्द का अर्थ इच्छा है, यही अर्थ टीकाकारों ने किया है । आटे के शब्द कोष में भी वासना शब्द का wish, desire (इच्छा) अर्थ दिया गया है । वहाँ उसके उदाहरण भी दिये गये हैं । और वही अर्थ यहाँ उपयुक्त भी है । क्योंकि नैयायिकों के अनुसार अनुमिति में सिद्धि (निश्चय) का अभाव पक्षता कारण है । और सहृदय जब एक बार नट में विभावादि के द्वारा अनुमिति कर चुका है, तब रति का निश्चयात्मक ज्ञान हो जाने से उसको पुनः रति की अनुमिति नहीं होगी । और अनुमितिज्ञानविषयीभूत रति ही भास्वाद्य है । अतः एक क्षण के बाद ही नट में रति का अनुमित्यात्मक ज्ञान न होने से रस के अभाव से चमत्कार की अनुभूति नहीं होगी । किन्तु अनुभव यह है कि पाँच-सात क्षण तक भी सहृदयों को निरन्तर रसास्वादजन्य चमत्कार होता रहता है । वह कैसे बनेगा? इस शका का समाधान प्रस्तुत करते हुए मम्मट ने यहाँ इच्छार्थक वासना शब्द का प्रयोग किया है अर्थात् सहृदयों को पुनः रतिविषयक अनुमिति की इच्छा है, अतः द्वितीयादि क्षणों में भी अनुमिति की इच्छा होने पर अनुमिति बन जाती है । यही बात नैयायिकों ने अनुमिति में पक्षता को कारण बतलाकर और पक्षता का 'सिंसापयिपाविरहविशिष्टसिद्धचभाव पक्षता' यह लक्षण कर बतला दी है । अर्थात् सिद्धि का अभाव ही पक्षता है पर सिद्धि होने पर भी यदि सिंसापयिपा (अनुमित्सा, अनुमिति की इच्छा) है तो पक्षता बन जाती है और अनुमितिज्ञान हो जाता है । इसका विशद विवेचन न्यायभिद्धान्तमुक्तावली आदि ग्रन्थों के अनुमिति-प्रकरण में किया गया है । निष्कर्ष यह है कि प्रवृत्त में सहृदयों को एक बार अनुमिति द्वारा नट में रति का ज्ञान हो जाने से उसकी सिद्धि हो जाने पर भी पुनः अनुमिति द्वारा रति को जानने की इच्छा होने से अनुमिति बन सकती है और इस प्रकार सहृदय में पाँच-सात क्षण तक चमत्कारानुभूति बन जाती है, जब तक कि वे नट में

रति का अनुमित्यात्मक ज्ञान करते रहते हैं। रति की अनुमिति की इच्छा सहृदयों को बार-बार क्यों होती है? इसका कारण है रति की रसनीयता। यहाँ मम्मट के 'चर्व्यमाण' शब्द के अर्थ पर भी ध्यान देना आवश्यक है। चर्व्यमाण शब्द की व्याख्या वाच्यप्रकाश के टीकाकारों ने 'पुन पुन अनुमधीयमान' अर्थात् बार बार रति का अनुमित्यात्मक ज्ञान अर्थ किया है। इससे स्पष्ट है कि यहाँ चर्वणा शब्द ने पुन पुन रति का अनुमित्यात्मक ज्ञान अर्थ अभिप्रेत है। स्वयं अभिनवगुप्त ने 'ध्वन्यालोकलोचन' व 'अभिनवभारती' में रसना, चर्वणा, प्रतीति आदि शब्दों को ज्ञानपरक बतलाया है और यह चर्व्यमाण शब्द रति का विशेषण है अर्थात् नट में अनुमीयमान रति की ही चर्वणा सहृदयों को होती है, न कि रस की अपवा अन्य वस्तु को। अतः डा० नगन्द्र का यह कथन युक्तियुक्त मालूम नहीं देता है कि सहृदय वामना के वल पर इस रस का दूसरे शब्दों में स्वरूप इस कलात्मक स्थिति की चर्वणा करना है। ज्ञान से भिन्न चर्वणा यहाँ अभिप्रेत नहीं है और वह चर्वणा भी रस की नहीं अपितु अनुमीयमान रति की है। अर्थात् चर्वणाविषयोभूत रति रस कहलाती है न कि चर्वणा और कलात्मक स्थिति, जिसका कि नट प्रदर्शन करता है, की तो यहाँ चर्वणा का प्रश्न ही नहीं है। मम्मट तो स्पष्ट शब्दों में 'अनुमीयमानोऽपि वस्तुमोन्दर्यवलात् रसनीयत्वेन अग्न्यानुमीयमानविलक्षण स्थायित्वेन सम्भाव्यमानो रत्यादिर्भावं तत्रासन्नपि सामाजिकानां वासनया चर्व्यमाणो रस' इम उक्ति द्वारा बतला रहे हैं कि चर्वणा का विषय रति है न कि रस।

इसी प्रकार डा० गुप्त का यह कथन कि 'रामरूप में अभिमत नट व स्थायी को देख सामाजिक की वासना के स्थायी में चर्वणा का अवकाश होता है।' सगत नहीं, क्योंकि चर्व्यमाण शब्द रति का विशेषण है जिस रति का सहृदयों ने नट में अनुमान किया है तथा जो स्वभावतः सुन्दर होन स रसनीय है। उसी रति की वामना से चर्वणा बतलायी गई है न कि सामाजिक की अपनी रति की।

डा० गुप्त का यह कथन कि 'अभिनवगुप्त के उल्लेख के अनुसार तो यह कहना भी कठिन है कि शकुन्तला स्थायिभाव को वासनारूप से स्वीकार भी करते हैं।' --- "अतः अनुमान होता है कि सामाजिक की वासना के सहारे उसकी चर्वणा की मान मम्मट का समाधान है, शकुन्तला का अपना नहीं। वस्तुतः मम्मट के समय तक रस की अवस्थिति का स्थान सामाजिक निश्चित हो चुका था। मम्मट उसका ऊपर होने वाला प्रतिनिध्या का ध्यान रखकर ही उन लोगों के मतों को भी प्रस्तुत कर देना चाहते थे जिन्होंने स्वयं उस प्रतिनिध्या का ध्यान नहीं रखा" (रसगंगा० पा० प्र० पृ० १३३) असगत है। क्योंकि यहाँ 'वासना' शब्द उपयुक्त रीति में इच्छा अर्थ का बोधक है न कि सामाजिक के स्थायिभाव के संस्काररूप अर्थ का। जैसा कि भट्ट साहसिक के मत का प्रतिपादन करते हुए बतलाया जा चुका है कि मम्मट ने शकुन्तलादि के मत का विगुह रूप में ही उपन्यस्त किया है, उसमें अपने भावों का समावेश

नहीं किया है। इसीलिए उनके मतों का उपन्यास करने के बाद में वे 'इति भट्टलोल्लट' 'इति श्रीशकुन' इन उक्तियों के द्वारा स्पष्ट कर देते हैं कि यह भट्ट लोल्लट का मत है यह शकुन का मत है। रही सामाजिक में रस की अवस्थिति की बात, इस विषय में इतना कहना है कि रस की सामाजिक में अवस्थिति न श्री भट्टलोल्लट ने मानी है और न श्रीशकुन ने। किन्तु रस का सम्बन्ध सभी व्याख्या-ताओं ने सामाजिक के साथ माना है और उनको रस-विषयक व्याख्याएँ सामाजिक के उद्देश्य से ही हुई हैं। रस की स्थिति चाहे सामाजिक में उन्होंने नहीं मानी किन्तु रसास्वादजन्य चमत्कार या आनन्द की स्थिति उन्होंने भी सामाजिक में मानी है। सामाजिक से असम्बद्ध रसविषयक व्याख्या लोल्लट आदि में किसी की भी नहीं है। अन्यथा वह व्याख्या सर्वथा निरर्थक व निरुद्देश्य होती, क्योंकि काव्य का प्रयोजन सहृदय पाठक व प्रेक्षक में रसास्वादजन्य आनन्द की अनुभूति कराना है। वह यदि सहृदय में न मानी जाती तो फिर उससे असम्बद्ध रस-निरूपण ही व्यर्थ होता। अतः रस चाहे वस्तुतः अनुकार्य में रहे या अन्य में तदास्वादजन्य (तज्ज्ञानजन्य) आनन्द या चमत्कार की स्थिति तो सहृदय सामाजिक में ही होती है। यह भी निश्चित है कि सामाजिक की आनन्दानुभूति के समय अनुकार्य रामादि की स्थिति नहीं है किन्तु अनुकर्ता नट की है। अतः सामाजिक उसी में रस का आरोपारमक अथवा अनुमित्यारमक ज्ञान प्राप्त कर उससे चमत्कार की अनुभूति करता है। शकुन के अनुसार सामाजिक नट में रस का अनुमित्यात्मक ज्ञान करता है। इस विषय में अभिनवगुप्त द्वारा अभिनवभारती या लोचन में उद्धृत शकुनमत में तथा मम्मट द्वारा काव्यप्रकाश में उद्धृत शकुनमत में कोई अन्तर नहीं है। अभिनवगुप्त ने भी 'लिंगबलत प्रतीयमान स्याधी भावः' कहकर सामाजिक विभावादि लिंगों से नट में स्याधी का अनुमान करता है यह बतलाया है। क्योंकि लिंगबल से होने वाली प्रतीति (ज्ञान) अनुमिति से भिन्न नहीं होती। मम्मट ने भी 'रामत्वेन ज्ञाते नटे ---- गम्यगमक भावबलादनुमीयमान' के द्वारा इसी अर्थ की अभिव्यक्ति की है। भव रही उस रस का सहृदयों द्वारा ज्ञानरूप आस्वादन या चर्चणा की बात, उसका भी उल्लेख अभिनवगुप्त ने ध्वन्यालोकलोचन में स्पष्ट किया है।

'तस्मादनियतावस्थात्मक स्याधिनमुद्दिश्य विभावानुभावव्यभिचारिभिः समुज्यमानैः अथ राम सुखीति स्मृतिविलक्षणा स्याधिनि प्रतीतिगोचरतया आस्वाद-रूपा प्रतीतिरनुकर्तृत्वना भाट्यवर्गामिनी रसः। स च न व्यतिरिक्तमाधारमपेक्षते। चिन्तनुव्याप्यभिप्रायमिमते नर्तके, आस्वादयिता सामाजिक इत्येतावन्मात्रमद इति। (लोचन पृ १८५)

अर्थात् यह रामत्वेन अभिमत नट रतिमान् है इत्याकारक रसविषयक, चमत्कारजनक चर्चणारूप सामाजिकों की अनुमिति का आलम्बन अनुवार्थ राम से अभिन्नरूपतया प्रतीयमान नट है। अर्थात् उस रस का आश्रय नट है जो कि रसगम्य में परिणत होती है। किन्तु चमत्कारजनक चर्चणारूप अनुमीयमान रस के चमत्कार-

रूप आनन्द का आश्रय सामाजिक है, क्योंकि नट में चमत्कारजनक रति के अनुमित्यात्मकज्ञान से आनन्दप्राप्ति सामाजिक की होती है।

उपर्युक्त सदर्थ से अभिनवगुप्त ने शकुन्त के मत में स्पष्ट तौर से नटनिष्ठ रति का सहृदयो द्वारा आस्वाद बतलाया है। 'आस्वादयिता सामाजिक' इस उक्ति के द्वारा 'रस का आस्वादनकर्ता सामाजिक है' तथा 'अनुकर्त्तृलिम्बना प्रतीति' एवं 'अनुकार्याभिन्नाभिमतं नर्तके' इन कथन के द्वारा जिस रति का सहृदय आस्वादन करता है उसे अनुकर्ता नट में रहने वाली बतलाया है। सहृदय अपने में वासनारूप से या मस्काररूप से विद्यमान रति का आस्वादन करता है, यह कही भी नहीं बतलाया है।

उपर्युक्त लोचन के उद्धरणों पर दृष्टिपात करने पर अभिनवगुप्त द्वारा तथा मम्मट द्वारा प्रदर्शित शकुन्तलमत में लेखमात्र भी भेद प्रतीत नहीं होता। ऐसी स्थिति में डाक्टरद्वयो का यह कथन कि 'अभिनव ने रस की विषयपरक व्याख्या की है और मम्मट ने उसे सामाजिकपरक रूप दिया है' न्याय्य नहीं प्रतीत होता। अभिनवगुप्त तथा मम्मट द्वारा प्रदर्शित शकुन्तलमत सर्वथा समान है। शकुन्त के अनुसार रस विषयपरक अर्थात् अनुकर्त्तृनिष्ठ ही है। उसका ज्ञानरूप आस्वाद प्राप्त कर सहृदय उससे चमत्कृति का अनुभव करता है।

शकुन्त के मत में रसविषयकसूत्र में सयोगपद अनुमाप्य^{२३} अपरगाव या गम्यगमकभाव सम्बन्ध का तथा निष्पत्तिपद अनुमिति अर्थ का बोधक है। इस मत की साम्प्रदायिक न्यायमतानुसारी मानते हैं। अर्थात् शकुन्त की रसविषयक व्याख्या न्यायमतानुसारिणी है। जैसे न्यायदर्शन जिस आत्मा की विगुह स्थिति से दुःखाभाव-रूप आनन्द की अनुभूति मानता है उसका वह ज्ञानमुखादि त्रिगो के द्वारा अनुमान मानता है। उसी प्रकार इस मत के अनुसार सहृदय जिन रति का आस्वाद (ज्ञान) प्राप्त कर चमत्कारानुभूति करते हैं उस रति का वे रामत्वेन अभिमत नट में विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी के द्वारा अनुमान करते हैं।

भट्ट लोन्नट की तरह शकुन्त की रसविषयक व्याख्या भी अनेक दोषों से ग्रस्त है। उनमें से बहुत से दोषों का उद्घाटन अभिनवभारती में भट्टतीति के अनुसार किया गया है। सहृदयों ने विभावादि त्रिगो द्वारा जिस रामरति का नट में अनुमान किया है वह रति नट में वास्तविक नहीं है अपितु रति का अनुकरण-मात्र है ऐसी शकुन्त की मान्यता है। भट्टतीति ने प्रधानरूप से रति की अनुकरण-त्मकता पर आक्षेप किया है।

भट्टतीति का कथन है कि शकुन्त ने जो रति का अनुकरण बतलाया है वह न सामाजिक की प्रतीति के अभिप्राय से, न नट के अभिप्राय से, न धम्नतत्त्व-विवेचन व्याख्याता की दृष्टि में और न भरत के मत से ही बन सकता है। क्योंकि जो वस्तु प्रमाण में जान होती है उसी को अनुकरण कह सकते हैं। जैसा वह इस

103282

प्रकार मद्यपान करता है यह कहकर मद्यपान के अनुकरणरूप से दुग्धपानादि की प्रत्यक्षतया प्रतीति वतलायी जाती है, तभी हम दुग्धपान को सुरापान का अनुकरण समझने हैं। और यहाँ नट म रामरत्यादि के अनुकरणरूप से कोई वस्तु प्रमाण द्वारा उपलब्ध नहीं होती। यद्यपि नट के शरीर की तथा उसमें रहने वाले मुकुट, रोमाच, गद्गदता, कटाक्षभुजाक्षेपादि की प्रत्यक्ष उपलब्धि है तथापि इनको राम की चित्तवृत्तिरूप रति का अनुकरण नहीं मान सकते। क्योंकि शरीरादि जड़ हैं, चित्तवृत्ति चैतन्यप्रतिबिम्बग्रहणसामर्थ्य के द्वारा चेतन की तरह प्रतीत होती है। शरीरादि की बाह्येन्द्रियो से प्रतीति होती है। चित्तवृत्ति की प्रतीति अन्तरिन्द्रिय मन द्वारा होती है। मुकुट, कटाक्ष, भुजाक्षेपादि चेष्टाओं का आधार नटशरीर है। चित्तवृत्तिरूप रति का आधार न्यायमत से आत्मा तथा वेदान्तमत से अन्तःकरण है। अतः इनमें अत्यन्त विलक्षणता होने से इनको रति का अनुकरण नहीं मान सकते। दूसरी बात यह है कि अनुकरण में जिस वस्तु का अनुकरण किया जाता है उसका पूर्व प्रत्यक्षज्ञान अपेक्षित है और यहाँ नट जिस रामरति का अनुकरण कर रहा है उस (रामरति) का प्रत्यक्षज्ञान अनुकरण से पूर्व किसी को भी नहीं है। 103282

यदि यह कहा जाय कि सहृदयो को नटगत चित्तवृत्ति का ज्ञान है और वह वास्तविक रामरति नहीं किन्तु उसका अनुकरणमात्र है। अतः तत्सदृश होने से उसे रति न कहकर रसनाम से कहा जाता है तो यहाँ भी यह प्रश्न उपस्थित होता है कि सहृदयो को नटगत रति की किस रूप से प्रतीति है? जिस प्रकार प्रमदादि कारणों से, कटाक्षभुजाक्षेपादि कार्यों से तथा भृत्यादि सहकारिकारणों से लौकिक रत्यादि चित्तवृत्ति की प्रतीति होती है उसी रूप से नट में सहृदयो को रतिरूप चित्तवृत्ति की प्रतीति होती है तो फिर उसे वास्तविक रतिरूप चित्तवृत्ति न मानकर रति का अनुकरण मानना असंगत है। क्योंकि लाक्ष में कार्य, कारण, सहकारिवारण से प्रतीयमान रति को अनुकरण न मानकर वास्तविक रति ही माना जाता है। यदि यह कहा जाय कि लोक में रामादिरति के विभाव, अनुभाव, व्यभिचारिभाव सत्य होते हैं और नट द्वारा प्रदर्शित विभावादि सत्य नहीं हैं। अतः त्रयस विभावादि की कार्यरूप, अनुभावादि की कारणरूप और सहकारिवारणों की सहकारिकार्यरूपरति को वास्तविक रति न मानकर उसका अनुकरण कहा गया है तो यह कहना भी उचित नहीं। क्योंकि यदि नट द्वारा प्रदर्शित विभावादि का सहृदय कृत्रिम मानते हैं तो उनसे नट में रामनिष्ठ रति का ही ज्ञान नहीं हो सकता, फिर रत्यनुकरणता का ज्ञान हो ही कैसे सकता है। क्योंकि मिथ्यात्वेन ज्ञात हेतु से कभी साध्य का ज्ञान नहीं होता। जैसे वाष्प को धूम समझकर अग्नि का अनुमान करने वाले पुरुष को अग्नि का ज्ञान तभी हो सकता है जबकि उसे वाष्प में होने वाले धूमज्ञान में मिथ्यात्वज्ञान नहीं है। यदि मिथ्यात्वज्ञान हो गया तो फिर उससे कदापि बह्नि का अनुमान नहीं हो सकता।

यदि यह कहा जाय कि सहृदयो को नट द्वारा प्रदर्शित विभावादि में कृत्रिमत्व अर्थात् मिथ्यात्व का ज्ञान है इसीलिए रति का ज्ञान न होकर रत्यनु-

करणता का ज्ञान होता है तो यह कथन भी मगत नहीं, क्योंकि भिन्न-भिन्न कारणों से होने वाले कार्य में जहाँ अनुभावा का यह ज्ञान है कि यह कार्य इसके वास्तविक कारण से उत्पन्न न होकर दूसरे कारण से उत्पन्न हुआ है उसको तो उस कार्य से वस्त्वन्तर अर्थात् कारणान्तर का अनुमान हो सकता है। जैसे वृश्चिक वृश्चिक से भी उत्पन्न होता है और गोमय (गोबर) से भी। अतः वहाँ जिसका यह ज्ञान है कि यह वृश्चिक वृश्चिक से उत्पन्न न होकर गोमय से उत्पन्न हुआ है वहाँ तो वृश्चिक से गोमयरूप कारण का अनुमान हो सकता है, किन्तु जिसको यह ज्ञान नहीं है उसे वृश्चिक को देखकर वृश्चिकरूप कारण का ही अनुमान होता है न कि गोमय का। उसी प्रकार रोमाञ्च, कटाक्ष, भुजाक्षेपादि अनुभावों का कारण वास्तविक रामादिगत रति भी है तथा रत्यनुकरण भी है। वहाँ जिस प्रमाता को यह मालूम है कि नट में कटाक्ष, भुजाक्षेपादि, रामादिगत वास्तविक रति से जन्म नहीं है, अपितु रत्यनुकरणजन्य है वहाँ तो उन अनुभावों के द्वारा रत्यनुकरणता या अनुक्रियमाण रति का अनुमान हो सकता है। किन्तु नट में कटाक्षादि अनुभावों का दर्शन करने वाले सामाजिक को यह ज्ञान नहीं है कि इन अनुभावों का कारण वास्तविक रति नहीं अपितु अनुक्रियमाण रति है। अतः वहाँ अनुक्रियमाण रति का अनुमान मिथ्याज्ञान है। नटप्रदर्शित कृत्रिम विभावों से भी उनमें कृत्रिमत्वज्ञान न होने पर वास्तविक रति का तो अनुमान हो सकता है किन्तु वास्तविक रति के अनुकरण का नहीं। जैसे धूमत्वेन ज्ञात बाष्प से अग्नि का तो अनुमान हो सकता है किन्तु अग्निसदृश जपाकुमुम का नहीं।

यदि यह माना जाय कि नट में वस्तुतः श्रोत्रादि चित्तवृत्तियाँ नहीं हैं, किन्तु भ्रूभगादि सादृश्य के कारण सहृदय उसे श्रोत्रादि चित्तवृत्तियों से युक्त सा मममत्वे हैं तो भी नट में श्रुद्धता के सादृश्य की प्रतीति सहृदयों को हुई, न कि अनुकरणता की प्रतीति। और वस्तुतः तो नट में श्रोत्रादि-सादृश्य की प्रतीति भी सहृदयों को नहीं हाती, क्योंकि वे नट का श्रोत्रादि भावों से शून्य नहीं समझते। अतः सामाजिकों को नट में भावों की अनुकरणता की प्रतीति बतलाना सर्वथा असंगत है।

शकुन्त ने नट में 'यह राम है' इत्याकारक प्रतीति जो सामाजिकों को होती है, उसे सम्मक्, मिथ्या, सगय व सादृश्य इन चारों प्रतीतियों में भिन्न माना है, यह भी उचित नहीं है। क्योंकि यदि नट में रामत्वप्रतीति का उत्तरकाल में सामाजिकों को बाध है तो उस प्रतीति को मिथ्या ही मानना होगा। और यदि बाध नहीं है तो उसे सम्मक् प्रतीति मानना होगा। वस्तुतः तो उत्तरकाल में बाध न होने पर भी नट में रामत्व-प्रतीति मिथ्या ही है। क्योंकि रामभिन्न नट में रामत्व का ज्ञान इस प्रतीति में है। अतः 'अतस्मिन् तद्वुद्धि मिथ्या' इस लक्षण के अनुसार उसे मिथ्या मानना ही उचित है। इसलिए नट में 'राम' इत्याकारक प्रतीति में यथार्थ तथा मिथ्याज्ञान के समिश्रण में इने एवान्वित, सम्मक् प्रतीति न मानकर एक भिन्न प्रतीति बतलाना असंगत है।

शकुन्त ने जो यह कहा है कि नट विभावों का सेव्य ममागेषु मुधारसच्छेदा' इत्यादि वाक्यों के अन्त में अनुसन्धान करता है, इसका यदि यह अर्थ माना जाय कि

नट काव्यानुसन्धानबल से सीतादि विभावो को अपना समझता है तो सर्वथा असंगत है, क्योंकि नट को सीता में आत्मीयता-प्रतीति कभी नहीं होती। यदि यह अर्थ माना जाय कि नट सामाजिकों को ऐसी प्रतीति करा देता है कि सीतादि विभावो का नट से सम्बन्ध है तो फिर सहृदयो को नट में रत्यादिक स्थायिभाव का अनुसन्धान अवश्य होना चाहिए। क्योंकि नट मुख्यतया स्थायिभाव को ही रसिकों की प्रतीति का विषय बनाता है और नट में रामनिष्ठ रति है यही सहृदयो को मुख्यतया अनुमित्यात्मक प्रतीति होती है। अतः सहृदयो को नट में रति की प्रतीति होने से उनको नट में रति की अनुकरणता का ज्ञान है यह शङ्कुक का कथन सर्वथा असंगत है। उपर्युक्त तर्कों के आधार पर सहृदयो को नट में रति की अनुकरणना की प्रतीति नहीं बन सकती।

नट को स्वयं भी रत्यनुकरणता की प्रतीति नहीं है। क्योंकि नट यह कभी नहीं समझता कि मैं राम या राम को चित्तवृत्ति का अनुकरण का रहा हूँ। अनुकरण शब्द के दो अर्थ हैं सद्गुणकरण एवं पदचात्करण क्योंकि 'अनु' शब्द का प्रयोग सद्गुण एवं पदचात् अर्थ में होता है। यहाँ प्रथम अर्थ उचित नहीं, क्योंकि जिसकी समानता बतलाई जा रही है, उसके ज्ञान के बिना, सद्गुणकरण नहीं बन सकता। और यहाँ नट जिस रति के सादृश्य का अभिनय कर रहा है, उस मूलभूत रति का उसे ज्ञान नहीं है। पदचात्करणरूप अर्थ भी यहाँ अनुकरण का ग्रहण नहीं किया जा सकता, क्योंकि यह पदचात्करणरूप अनुकरण तो लोक में भी बन सकता है, अतः अतिभ्याप्त है। तथा व्यक्तिविशेष के स्थायी आदि का अनुकरण नट नहीं करता, किन्तु सीता के विलाप करते समय नट उत्तम प्रकृति वाले पुरुष के शोक का अनुकरण करता है यह कहा जाय तो यह प्रश्न उपस्थित होता है कि नट उत्तम प्रकृति वाले व्यक्ति के शोक का अनुकरण किस साधन के द्वारा करता है? शोक के द्वारा शोक का अनुकरण बन नहीं सकता, क्योंकि अनुकार्य में शोक होने पर भी अनुकर्ता नट में शोक नहीं है। अश्रुपातादि अनुभावो या कार्यों के द्वारा भी शोक का अनुकरण नहीं बन सकता, क्योंकि शोकादिभाव आन्तरिक व मानस हैं तथा अश्रुपातादि बाह्य एवं बहिरिन्द्रियग्राह्य हैं। अतः परस्पर भेद होने से आन्तरिक शोकादि का बाह्य अश्रुपातादि से अनुकरण अनुपपन्न है। हाँ, नट उत्तम-प्रकृतिक व्यक्ति के शोकानुभावों अर्थात् अश्रुपातादि का अनुकरण कर सकता है। किन्तु यहाँ भी यह प्रश्न है कि यह किस उत्तमप्रकृति वाले व्यक्ति के शोकानुभावों का अनुकरण है? क्योंकि व्यक्तिविशेष के बिना सामान्यपुरुष बुद्ध्यालू नहीं हो सकता। अतः हर किसी उत्तमप्रकृति व्यक्ति के शोकानुभावों का अनुकरण नहीं हो सकता। और हर किसी में स्वयं वे भी अनुप्रविष्ट (सम्मिलित) होने से अनुकार्य तथा अनुकर्ता के भिन्न न होने से अनुकरण ही नहीं बन सकता। अर्थात् नट अभिनय की शिक्षा प्राप्त कर अपनी बान्ता आदि विभावो का स्मरण करता है तथा रत्यादि चित्तवृत्तियों के साधारणीभाव से वटाशादि अनुभावो का प्रदर्शन करता है। बाकु आदि के साथ विशिष्ट भाषण-शैली से काव्य का पाठ करता हुआ रङ्गमञ्च पर चढ़ाये जाता है। इससे अधिक

कुछ नहीं करना। इन बातों को अनुकरण नहीं कहा जा सकता। अतः नट की दृष्टि से भी अनुकरणवाद उपपन्न नहीं हो सकता।

वस्तुवृत्त के अनुसार भी रत्यादिभावों का अनुकरण नहीं बन सकता क्योंकि अनुकायगत रत्यादि भाव ज्ञायमान नहीं हैं और ज्ञायमानता के बिना उनमें वस्तुवृत्त नहीं बन सकती।

भरतमुनि के अभिप्राय से भी रत्यादि भावों का अनुकरण रस नहीं कहला सकता, क्योंकि ऐसा कोई भरतमुनि का वचन उपलब्ध नहीं होता, जो यह कहलाता है कि रत्यादिभावों का अनुकरण रस है। प्रत्युत अभिनय में घूमा, गान, ताल, लय आदि साध्याओं का प्रयोग होना है जो कि रत्याधनुकरण के विपरीत है।

हरिताल आदि रंगों से अभिव्यज्यमान गी जैसे गी का अनुकरण (सदृश) कहलाती है, उसी प्रकार विभावोक्ति से अभिव्यज्यमान रति ही रत्यनुकरण है, यह अर्थ भी यहाँ उचित प्रतीत नहीं होता। क्योंकि जैसे सिन्दूरालि वर्णों से वास्तविक गी की अभिव्यक्ति नहीं होती, जैसी कि प्रदीपादि से होती है, किन्तु सिन्दूरालि वर्णों से गी-सदृश समूहविशेष की निष्पत्ति होती है। अर्थात् जैसे सिन्दूरालि वर्णों से गी-सदृश समूहविशेष में स्थित हान पर गी-सदृश व्यवहार के विषय होते हैं, उसी प्रकार विभावोक्तिसमूह में रतिसदृशता की प्रतीति नहीं होती है। अतः अनुमीयमान रत्यादि में रतिसदृशता की प्रतीति होने पर भी रत्यादि का अनुकरण रस नहीं कहला सकता। निष्कर्ष यह है कि किसी भी दृष्टि से रत्यादि रत्यादिभावों के अनुकरण शृङ्गारादि रस हैं, यह कथन नहीं बन सकता।

रसाभिव्यक्तिवादी ध्वनिकार तथा आनन्दवर्धन

ध्वन्यालोक में कारिकाभाषा ध्वनिप्रस्थापनपरमाचार्य ध्वनिकार का है तथा कारिकाओं का ध्वनिभाषा आनन्दवर्धन का है। यद्यपि ध्वनिविषयक कारिकाओं के कर्त्ता के नाम का उल्लेख नहीं मिलता है तथापि—‘तत्र ब्रूमः सहृदयमन प्रीत्यै तत्स्वरूपम्’ (‘ध्वन्यालोक’ का० १) में प्रयुक्त सहृदयशब्द मुद्राङ्कारद्वारा या व्यङ्ग्य-विधिया कारिकाकर्त्ता सहृदय है, इस तथ्य की वजह से है। आनन्दवर्धन ने कारिकाओं की साक्षात्करण वृत्ति लिखी है। अतः ध्वनिस्थापना का श्रेय दोनों की ही है। इन दोनों ने ही वस्तु-अङ्गकार, रसादिभेद-निष्ठ त्रिविध ध्वनि की तथा प्रधान-तथा रसादिध्वनि की व्यङ्ग्य अर्थान् व्यञ्जनावृत्ति का विषय मानकर रस के विषय में अभिव्यक्तिवाद की स्थापना की है।

कारिकाकार सहृदय तथा वृत्तिकार गजानन आनन्दवर्धन ने यद्यपि स्पष्टरूप में ‘विभावानुभावध्वनिकारिसंयोगाद्रनिष्पत्तिः’ इस रसस्वरूपप्रतिपादन भरतमुनि की व्याख्या के रूप में रस का निष्पन्न नहीं किया, तथापि उन्होंने रस की प्रतिष्ठा, रसणा तात्पर्याख्या वृत्ति तथा अनुमिति से निम्न व्यञ्जनावृत्ति का विषय बताया कर रस के क्षेत्र में अभिनव योग प्रदान किया है जो कि प्रागे जाकर अभिनवगुप्त द्वारा प्रतिपादित रसस्वरूप का मूल आधार बना। सहृदय तथा आनन्दवर्धन ने यद्यपि प्रधान रूप से ध्वनि की स्थापना

की है। तथापि ध्वनि वस्तु, अलङ्कार व रसभावादि भेद से तीन प्रकार की है तथापि 'प्रतीयमानस्य चान्यभेददर्शनेऽपि रसभावमुखेनैवोपलक्षणं प्राधान्यात्' अर्थात् रसादिध्वनि से व्यतिरिक्त वस्तुध्वनि व अलङ्कारध्वनि भी प्रतीयमान हैं, किन्तु प्रधान होने से रसादिध्वनि ही वस्तुध्वनि व अलङ्कारध्वनि का आपक है। किसी सम्बन्ध से परस्परसम्बन्धी वस्तुओं में प्रधानवस्तु का अन्यवस्तुबोधन ही उपलक्षण कहलाता है। जैसे राजा जाता है, यह कहने पर राजा प्रधान होने से उससे भिन्न परिवर्जनों का भी आपक है। अतः राजा परिवार का उपलक्षण है।^१ रसभावादिरूप प्रतीयमान अर्थ की प्रधानता का कारण यह है कि रसभावादि सर्वदा प्रतीयमान ही होते हैं, कभी वाच्य नहीं। और वस्तु तथा अलङ्कार कदाचित् वाच्य भी होते हैं। रसभावादि प्रतीयमान अर्थ इसलिए वाच्य नहीं कि उसका कोई वाचक शब्द है ही नहीं। सामान्य रसशब्द व विशेष शृङ्गारादि शब्दों को वाचक इसलिए नहीं माना जा सकता कि विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी आदि के द्वारा रस का प्रतिपादन न होने पर रस व शृङ्गारादि शब्दों का प्रयोग करने पर भी शृङ्गारादि रसों की प्रतीति नहीं होती। तथा शृङ्गारादि शब्दों का उपादान न करने पर भी विभावादि के प्रतिपादन से शृङ्गारादि रसों की प्रतीति हो जाती है। अतः अन्वयव्यतिरेक के द्वारा विभावादिप्रतिपादन ही रसप्रतीति का जनक है, न कि रस व शृङ्गार आदि शब्द। यदि रसप्रतिपादक हेतुओं के साथ शृङ्गारादि शब्दों का भी कही प्रयोग है तो वहाँ भी रस की प्रतीति तो विभावादि के प्रतिपादन से ही होती है। शृङ्गारादि शब्दों के द्वारा तो उस प्रतीति का अनुवादमात्र होता है।^२

वस्तुध्वनि व अलङ्कारध्वनि की अपेक्षा रसादिरूप ध्वनि प्रधान है, अतः वही काव्य की आत्मा या जीवन है, इस तथ्य को निम्नकारिका के द्वारा ध्वनिकार सहृदय ने—

काव्यस्यात्मा स एवार्थस्तथा चादिकवेः पुरा ।

क्रोञ्चद्वन्द्वविमोहोदयः शोकः शनोक्त्यमागतः ॥

(ध्व० प्र० उ० का० ५)

तथा इसके वृत्तिकार आनन्दवर्धन ने 'विविधवाच्यवाचकचरणाप्रपञ्च-
चाट्णः काव्यस्य स एवार्थः सारभूतः' इस व्याख्यान के द्वारा स्पष्ट कर दिया है। क्योंकि यहाँ वस्तु, अलङ्कार व रसभावादिरूप विविध ध्वनियों में 'तृतीयस्तु रसादिलक्षणः प्रभेदः' इस उक्ति से रसादिध्वनि का ही प्रकरण है। तथा इस कारिका के उत्तरार्धभाग में रामायणरूप इतिहास से श्रोञ्चीरूप विभाव की तथा श्रोञ्च के आनन्दन, भूमितलपरितुष्टन आदि अनुभावों की चर्चना द्वारा कवि के हृदय में वासनारूप से विद्यमान शोकभाव उद्बुद्ध होकर चर्च्यमाण होने पर कदणरम में

१. केनापि सम्बन्धेनाग्योन्मेषसम्बन्धिषु प्रधानस्य यदन्यत्रापि तदुपलक्षणम् । यथा राजाग्री
मच्छति इत्यत्र राजा परिवारस्योपलक्षणः । (ध्वन्यालोचनोपन बातविया पृ ९०)

२. ध्वन्यालोचन पृ. ८०-८३

परिणत होता है। तथा करुणरसरूप शोक ही जलपरिपूर्ण घट के बाहर जल के उच्चलन की तरह उच्छ्वलित होकर 'भा निषाद प्रतिष्ठा त्वम्' इत्यादि श्लोकात्मक काव्य बना है। अतः इतिहास से भी रसादिध्वनि में ही काव्यात्मना सिद्ध होती है। इसलिए 'स एवायं' से रसादिध्वनिरूप अर्थ का ग्रहण है। इस से आगे भी कारिकाकार ने—

‘सरस्वती स्वादु तदर्थवस्तु निप्यन्दमाना महतां कवीनाम् ।

अलोकसामान्यमभिव्यनक्ति परिस्फुरन्तं प्रतिभाविशेषम् ॥

(ध्व० वा० ६ पृ० ९१)

में अलोकसामान्य तथा स्वादु अर्थतत्त्व का निप्यन्दन करने वाली महा-कवियों की सरस्वती (वाणी) उनके अलौकिक प्रतिभाविशेष को व्यक्त करती है, इसके द्वारा रसरूप अर्थ का ही प्रतिपादन किया है, क्योंकि वही अर्थ स्वादु तथा अलोकसामान्य होता है। वस्तुध्वनि व अलङ्कारध्वनि अलोकसामान्य नहीं होती और न एकान्ततः स्वादु ही होनी है। उपर्युक्त कारिका में अलोकसामान्य पद मध्यपतित होने से अर्थवस्तु तथा प्रतिभाविशेष दोनों में अन्वित है। करुणा-दिरसो की निप्यन्ति विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी के संयोग से ही होती है। अतः ‘श्रीञ्चन्द्रद्विविधयोगोत्पत्तिः शोकः श्लोकत्वमागतः’ की व्याख्या करते हुए भानन्दवर्धन ने ‘तथा चादिकवेवर्त्तनीके. निहतमहचरीविरहकातरश्रीञ्चाश्रन्दजनितः शोक एव श्लोकतया परिणतः’^१ इस उक्ति के द्वारा श्रीञ्ची आदि विभावोक्ति का प्रदर्शन कर दिया है। अभिनवगुण ने भानन्दवर्धन के उपर्युक्त आशय को, ‘श्रीञ्चस्य द्विविधयोगेन सहचरीहननोद्भूतेन यः शोकः स्यायिभावः स एव तथाभूतविभावतदुत्थाश्रन्दाद्यनु-भावचर्वणया हृदयसंवादतन्मयीभावश्रमादास्वाद्यमानता प्रतिपन्नः करुणरसरूपता लौकिकशोकव्यतिरिक्ता स्वचित्तद्रुतिसमासाद्यमारां प्रतिपन्नो रसपरिपूर्णकुम्भोच्च-सनवत्समुचितगद्गदच्छन्दोवृत्तादिनियन्त्रितस्वरूपता प्राप्तः,’^२ अर्थात् श्रीञ्चपदी का अपनी सहचरी श्रीञ्ची के वध से उत्पन्न जो शोकरूप स्यायिभाव है वही^३ मृत श्रीञ्चीरूप विभाव तथा उससे उत्पन्न श्रीञ्च का विलाप, जमीन पर लौटना आदि अनुभावों की चर्वणा द्वारा उद्बुद्ध कविहृदयगत सम्काररूप शोक प्रारम्भ में हृदयसंवाद तदनन्तर शोक में तन्मयीभाव इस क्रम से आस्वाद्यमान बनकर लौकिक शोक में भिन्न, चर्वणा करने वाले सहृदय के तन्मयीभावजनित क्षित्त की पुलकादिरूप द्रुति के द्वारा भासिक आस्वादप्राप्त करुणरसता को प्राप्त होकर जलपरिपूर्णघट के उच्चलन से जैसे जल बाहर छनक जाता है उसी प्रकार रसा-

१. ध्वन्यालोक पृ. ८८

२. मोहन पृ. ८१, ८६

३. श्रीञ्चोक्तिप्रत्यय श्रीञ्चशोक तथा बाल्मीकिहृदयगत आश्रयान्मह शोक का अभेद मान कर मोहन में ‘स एव’ तथा अर्थ में ‘वही’ शब्द का प्रयोग किया गया है। जैसा कि बाल्मीकि टीका में कहा है—‘श्रीञ्चे जातस्य शोकस्य आश्रयान्महोपादिशो स्थितस्य शोकस्य आभेदवृत्तिरुत्पत्त्यै विवक्षिता स एवेत्युक्तम् । बाल्मीकि पृ. ८५

स्वादन से अन्त करण के पूर्ण हो जाने पर वही रसरूप आनन्द बाहर छलक कर रसास्वादनोपयोगी गुणालङ्कारसंस्कृत समुचित शब्द, छन्द आदि से नियन्त्रित श्लोकरूपता को प्राप्त हो जाता है। इस सन्दर्भ के द्वारा विभावानुभावचर्वणा से उद्बुद्ध कविहृदय में वासनारूप से विद्यमान शोक ही आस्वाद्यसारूप करुणरस बनता है तथा वही, उस रस से कविहृदय के परिपूर्ण हो जाने पर, उद्यल कर बाहर समुचित शब्द, छन्द आदि से नियन्त्रित होकर—

मा निपाद प्रतिष्ठां त्वमगमः शाश्वतोः समाः ।

यत् क्रोञ्चमियुनादेकमवधीः काममोहितम् ॥

इत्यादि काव्यरूप में परिणत हो जाता है।

आनन्दवर्धन ने काव्य का उदाहरण देकर कविगत करुणरस का निरूपण किया है, न कि सहृदयगत रस का। किन्तु दोनों में समानता होने से जैसे विभाव व अनुभाव की चर्वणा से उद्बुद्ध कविहृदय में वासनारूप से विद्यमान शोक हृदय-सवाददि नम से आस्वाद्य होकर करुणरस बनता है, उसी प्रकार सहृदयहृदयगत शोक भी विभावादिचर्वणा से उद्बुद्ध होकर चर्व्यमाण होने पर करुणरस बनता है। वस्तुतः रसास्वादवेला में कवि भी सहृदय ही होना है। बिना सहृदयता के हृदयसवाद, तन्मयीभावादि प्रक्रिया द्वारा रसास्वादन संभव ही नहीं है।

ध्वनिकार तथा आनन्दवर्धन के अनुसार कवि का सम्पूर्ण व्यापार रसाभिमुख होना चाहिए, अन्यथा वह कवि ही नहीं कहला सकता। इसीलिए ध्वनिकार ने कहा है—

वाच्यानां वाचकानां च यदौचित्येन योजनम् ।

रसादिविषयेनैतत् कर्म मुख्यं महाकवेः ॥

ध्वन्यालोक तु उ कारिका ३२ पृ ४००

आनन्दवर्धन ने भी इसकी व्याख्या करते हुए कहा है—

‘अयमेव हि महाकवेर्मुख्यो व्यापारो यद् रसादीनेव मुख्यतया काव्यार्थी-कृत्य तद्व्यक्त्यनुगुणत्वेन शब्दानामर्थानां चोपनिबन्धनम्’ इति ।

कवि का सम्पूर्ण व्यापार रसोन्मुख होना चाहिए, इसीलिए ध्वनिकार ने—

विभावभावानुभावसञ्चार्यौचित्यचारुण ।

विधिः कथाशरीरस्य वृत्तस्योत्प्रेक्षितस्य वा ॥

इतिवृत्तवशायातां त्यक्त्वाननुगुणा स्थितिम् ।

उत्प्रेक्षाऽप्यन्तरामोष्टरसोचितकथोपप्लवः ॥

सन्धिसन्ध्यङ्गघटनं रसाभिध्यक्षरूपेण वा ।

त तु केवलस्य शास्त्रस्थितिसम्पादनेच्छया ॥

उद्दीपनप्रशमने यथावसरमन्तरा ।

रसस्यारम्भविधान्तेरनुसन्धानमङ्गिन ॥

अलङ्कृतीनां शक्तावप्यानुरूप्येण योजनम् ।

प्रबन्धस्य रसादोना व्यञ्जकत्वे निबन्धनम् ॥

(ध्र० तृतीय उद्योत का० १०-१४)

इन कारिकाओं में विभाव, अनुभाव, स्थायिभाव तथा सञ्चारो भाव के औचित्य से युक्त कथावस्तु का उपन्यास कवि का करना चाहिए, चाहे वह कथावस्तु इतिहासप्रसिद्ध हो या कविकल्पित । इनमें विभाव तथा अनुभावा के औचित्य का ज्ञान लोकप्रसिद्धि से हो जाता है, किन्तु स्थायिभाव के औचित्य का ज्ञान नाटक के प्रधानपात्र नायक की प्रवृत्ति व औचित्य पर निर्भर है । अतः नायकादि की उत्तमता, मध्यमता व अधमता तथा दिव्यता, अर्द्धदिव्यता व दिव्यार्द्धदिव्यता का विचार कर तदनुसार ही उनमें रति, उत्साह आदि का वर्णन करना चाहिए न कि अनुरूप । जैसे सम्भोगशृङ्गाररूप रति का वर्णन दिव्यप्रवृत्ति वाले देवता आदि में नहीं करना चाहिए । उनमें सम्भोगशृङ्गार का वर्णन माना-पिता के सम्भोग-वर्णन के समान अनुचित हागा तथा सामाजिकों में विरमता उत्पन्न कर देगा । स्वर्ग-पातालादिगमन तथा समुद्रोत्थलघनादि उत्साह का वर्णन दिव्यप्रवृत्ति वाले नायकों में ही करना चाहिए न कि अर्द्धदिव्यप्रवृत्ति वाले नायकों में ।

इतिहासप्रसिद्ध कथावस्तु में भी रसोपयोगी परिवर्तन कवि के लिए आवश्यक है, अन्यथा उससे रसाभिव्यक्ति नहीं हो सकेगी । इतिहास में अर्वाचिन घटनाओं का भी वर्णन रमानुरोध में कवि को करना चाहिए । जैसे रघुवज्र में अज के विवाह का वर्णन इतिहास में नहीं है, फिर भी वीररस के अनुरोध से कालिदास ने उसमें किया है । हरिविजय में भगवान् कृष्ण के द्वारा स्वर्ग से पारिजात वृक्ष का हरण इतिहास में न होने पर भी रसानुवृत्त होने से कवि ने किया है । क्योंकि रसाभिव्यक्ति ही कवि का मुख्य व्यापार है, न कि इतिहास का निरूपण ।

रसाभिव्यक्ति के अनुरूप ही भुवप्रतिमुखादि सन्धियों तथा उपशेषादि सन्ध्यङ्गा की योजना प्रबन्ध में करनी चाहिए, न कि केवल शास्त्रमर्यादा का पालन करने के लिए । अथावसर रस के उद्दीपन व प्रशमन का ध्यान भी कवि को रखना चाहिए । अथमरानुमार रसों का उद्दीपन व प्रशमन करना चाहिए । जैसे रत्नावली में 'अथ म राजा उदयन' इत्यादि सदर्थ से विभावादि की परिपूर्णता से शृंगाररस का उद्दीपन तथा वासवदत्ता के अने पर राजा के पत्रायननिरूपण के द्वारा मागरिका के साथ उदयन व शृंगार का प्रशमन बनाया गया है । अथमरानुमार रस के उद्दीपन व प्रशमन के बिना निरन्तरता में आस्थादिन रस मुकुमार मालतीमुमुक्षु की तरह शीघ्र ही म्लानि को प्राप्त हो जायगा ।^१

अङ्गीरस का प्रबन्ध में सर्वदा अनुमन्यमान रहना चाहिए । अर्थात् प्रबन्ध में जहाँ जहाँ प्रधानरस का बिन्दु प्राप्त हो, वहाँ रसाङ्गभूत विभावादि का अनुमन्यमान

१ गङ्गाधरपाण्डित्यमुनिः रस मुकुमारमालतीमुमुक्षुवद्वर्णनं म्लानिभववत्यतः । विन्यस्तं शृङ्गारम् ।

सम्पादित करना चाहिए । जैसे 'तापसवन्सराज' नाटक में वासवदत्ताविषयक वत्स-राजगत प्रेमबन्ध विभावादि के श्रोचित्य से कर्णविप्रलम्भादि की भूमिका को प्राप्त कर सम्पूर्ण इतिवृत्त में व्याप्त है ।

रसानुकूल श्रलङ्कारों की ही योजना प्रबन्ध में कवि को करनी चाहिए, न कि रसाननुगुण तथा रसविरोधी श्रलङ्कारों की । अन्यथा रसप्रतीति में बाधा ही पहुँचेगी ।

भानन्दवर्धन ने भी इन कारिकाओं की व्याख्या में उदाहरण देकर इनका स्पष्ट प्रतिपादन किया है तथा अन्त में कहा है कि काव्य का निर्माण करने वाले कवि को सदा रसपरतन्त्र रहना चाहिए । अर्थात् प्रधानदृष्टि रस पर रखनी चाहिए । रसानुकूल किसी भी वस्तु या घटना का वर्णन नहीं करना चाहिए । यदि कोई रसानुकूल वस्तु हो, उसे हटाकर रसानुगुण वस्तु या घटना को योजना कर लेनी चाहिए, अन्यथा रसभङ्ग की पूर्ण सम्भावना है ।^१ इसी प्रकार प्रस्तुत रस के विरोधी रस के विभावानुभावादि का उपादान नहीं करना चाहिए । जैसे शान्तरस के विभावों का वर्णन करने के बाद तदव्यवहितरूप से शृङ्गार के विभावादि का वर्णन शान्तरसविरोधी विभावादि का परिग्रह है । इससे शान्तरस के परिपोष में बाधा पहुँचती है, और ऐसा करना रसभङ्ग का कारण है । प्रस्तुत रस से भिन्न उससे किसी प्रकार सम्बद्ध वस्तु का भी विस्तार से वर्णन नहीं करना चाहिए । जैसे विप्र-सम्भ्रमशृङ्गार में किसी नायक का वर्णन प्रारम्भ होते पर यमकालङ्काररसिक कवि का विस्तार से यमकालङ्कारों द्वारा पर्वतादि का वर्णन । इसी प्रकार अनवसर में रस का विच्छेद तथा प्रकाशन भी रसभङ्ग का कारण है । जैसे 'वीरचरित' नाटक में द्वितीय भङ्ग में राम और परशुराम का वीररस प्रकर्ष पर पहुँच रहा था, उस समय श्रीराम की 'कङ्कणमोचनाय गच्छामि' इस उक्ति से अकाण्ड में वीररस का विच्छेद हो गया है । वैष्णोसंहार में जब भीष्मादि अनेक वीरों का नाश हो रहा था उस समय कर्णरस या वीररस के विरोधी, भानुमती के साथ दुर्योधन के शृङ्गार, का वर्णन अनवसर शृङ्गार का प्रकाशन है । परिपुष्ट रस का पुनः पुनः दीपन भी रसविघातक है । जैसे 'कुमारसंभव' में 'अथ मोहपरायणा सती' इत्यादि से दीपित कर्णरस का 'अथ सा पुनरेव विह्वला' इत्यादि उक्तियों से पुनः पुनः दीपन बतलाया गया है । इसीलिए ध्वनिकार ने—

विरोधिरससम्बन्धि विभावादिपरिग्रहः ।

विस्तरेणान्वितस्यापि वस्तुनोऽन्यस्य वर्णनम् ॥

अकाण्डे एव विच्छित्तिरकाण्डे च प्रकाशनम् ।

रसस्य स्याद्विरोधाय सृत्पनोक्तिरप्यमेव च ॥

(ध्वन्यालोक तृ. उ. का. १८-१९)

१. कविना वाच्यमुपनिबध्ना सर्वात्मना रसपरतन्त्रेण अभिनय्यम् । तत्रेतिवृत्ते यदि रसाननुगुण स्थिति पायेत तदेवा भङ्गव्यापि स्वतन्त्रतया रसानुगुण वयान्तरमुत्पाद्येत् । न हि कवेरि-
तिमात्रनिर्बन्धेन विविचित्रयोजनम्, इतिहासादेव तत्पिण्डः । ध्वन्यालोक पृ. ३३६

इन कारिकाओं के द्वारा रसविरोधी तत्वों का परिहार रसप्रवण कवि को करना चाहिए, यह स्पष्ट कहा है। आनन्दवर्धन ने इन रसभङ्गकारणों का सोदाहरण उपन्यास किया है। कवि के काव्यनिर्माण का सद्देष्टव्य ही काव्यायें में रसास्वादन-रूप हृदयानुप्रवेश द्वारा सुकुमारमति राजपुत्रादि को धर्मादि में व्युत्पन्न करना है।^१

उपर्युक्त सभी प्रकार के औचित्य का ध्यान रसपञ्चन कवि को रखना चाहिए, क्योंकि अनौचित्य ही प्रयाननया रसनग का कारण है और औचित्य रसाभिव्यक्ति का मूल कारण है।^२ इसलिए कवि रसाङ्गरूप से चाहे किसी भी चेतन व अचेतन भाव का वर्णन करे, वह रसाभिव्यजक होने से ग्राह्य व उचित है।^३ क्योंकि अचेतन पदार्थ भी वर्णनीय रस के विभावरूप में या चेतनवृत्तान्त की योजना में रसप्रवण कवि द्वारा वर्ण्यमान होने पर रसाभिव्यजक होकर रसाङ्ग ही हो जाते हैं।^४ इसीलिए आनन्दवर्धन ने कहा है—

भाषानचेतनानपि चेतनवच्चेतनाचेतनवत् ।
व्यवहारपति यथेष्ट मुक्तिः काल्ये स्वतन्त्रतया ॥

ध्व तृ. उ. पृ ४९८

इन प्रकार ध्वनिकारिकाकार सद्देष्टव्य ने तथा वृत्तिकार आनन्दवर्धन से रस को विभाव, अनुभाव, अभिवाग्भाषाओं से अभिव्यक्त बतलाते हुए रस के विषय में अभिव्यक्तिवाद की स्थापना की है।

भट्टनायक ने 'रसो नोत्पद्यते, न प्रतीयते, नाभिव्यज्यते' इस उक्ति में 'नाभिव्यज्यते' इस उक्ति में ध्वनिकार सद्देष्टव्य व आनन्दवर्धन के मत का ही निराकरण किया है।

भट्टतीत का अनुव्यवसायवाद

श्री भट्टतीत जो कि अभिनवगुप्त के गुरु हैं तथा जिनका उल्लेख वे 'धम्मदुपाध्यायास्तु' इस प्रकार करते हैं, तथा रस के विषय में जिन्होंने श्री शङ्खु के 'भाषानुसरण रस' इस अनुवृत्तिवाद का अत्यन्त मूर्खता के साथ खण्डन किया है, रस के विषय में अनुव्यवसायवाद मानते हैं। श्री भट्टतीत ने अपने 'काव्यकोश' ग्रन्थ में 'नाट्य में देवादिसाधियों के व्यक्तिगत भावा का भावन नहीं हाता ध्वनि

१ अथ काव्यं व्युत्पत्त्या प्रज्ञाधर्मस्यादननाम्यताङ्गता राजपुत्रादयस्त्वा हृदयानुप्रवेश-मुनेन वतुर्गोसांनभ्युत्पत्तिराधेया । हृदयानुप्रवेश रसास्वादनम एव । (रावण पृ ३३६)

२ अनेचित्योद्भूत नान्यदुत्पन्नमस्य कारणम् ।

औचित्यनिर्वाहानु रसस्यापिपत्तिर परा ॥ (ध्वन्यालोक पृ ३००)

३ परिभाषयता कवेना रसादिना रसविरह व्यापार एव न भिन्नः । रसादिनामये च रसजन्य-रसाङ्गो दर्शयितव्यताङ्गता नैवभान न अनुभाववति । (ध्वन्यालोक पृ ४९७)

४ अकाल्ये अपि हि भाषा यथावदनुचितविभावतया चेतनवृत्तान्तपदव्यवसाय वा न सन्देहः तेन च नापि न रसाङ्गताम् । (ध्वन्यालोक पृ ४९७)

त्रैलोक्य के भावों का अनुकीर्तनात्मक अनुपपत्त्यवधार होता है, इस मन्तव्य का प्रतिपादन किया था। उनका वह ग्रन्थ आज उपलब्ध नहीं है। किन्तु

‘नेकान्ततोऽस्ति देवानामसुराणां च भावनम्।

त्रैलोक्यस्यास्य मर्षस्य नाट्य भावानुकीर्तनम्॥

(ना डा १ अ का १०७)

की व्याख्या में अभिवनगुप्त ने उनके मत का मर्षेय से प्रदर्शन किया है। उसीके आधार पर उनके मत का यहाँ दिग्दर्शन किया जा रहा है।

ब्रह्मा ने असुरों से कहा कि नाट्य में देवों व असुरों का व्यक्तिगत अनुभावन नहीं होता। अर्थात् नाट्य में प्रदर्शित देवासुरादि पात्र किसी व्यक्तिविशेष के बोधक नहीं होते। नाट्य में रामचन्द्र दशरथापत्य राम का बोधक नहीं है। क्योंकि राम में ‘यह राम है’, इत्याकारक तत्त्वबुद्धि हमारी नहीं। न वह ज्ञान ‘यह राम-सदृश है’ इत्याकारक सादृश्यज्ञानरूप से भी बुद्धि का विषय है। न वह ज्ञान शुक्तिरजत की तरह भ्रमात्मक है। न ‘गौर्वाहीक’ की तरह आरोपरूप व ग्रन्थव-सायात्मक है। न चन्द्रमुख की तरह उत्प्रेक्ष्यमाण है। न चित्रपुस्त की तरह प्रति-कृतिरूप है। न गुरुशिष्यव्याख्या के स्वभाव के समान अनुकरणरूप है। न इन्द्रजाल की तरह तात्कालिक निर्माणरूप है।^१ क्योंकि इन सब ज्ञानों में राम की विशेषरूप से उपस्थिति होती है न कि साधारण रूपसे। विशेषरूप से रामादि की उपस्थिति होने पर द्रष्टा के आत्मा का उसमें अनुप्रवेश नहीं हो सकता है। अतः द्रष्टा उसमें तटस्थ प्रेक्षक के समान रहता है। नाट्य में प्रदर्शित पात्रों की साधारणीकरण-प्रक्रिया के द्वारा जब तक साधारण्यरूप से प्रतीति नहीं होती तब तक द्रष्टा का आत्मानुप्रवेश उसमें न होने से रसास्वाद सम्भव नहीं है। पात्रों की विशेषरूप से उपस्थिति कराने वाला काव्य इतिहासमात्र ही जायगा, काव्य ही नहीं कहलायेगा। राम सीतादि पात्रों की विशेषरूप से उपस्थिति होने पर लौकिक पति-पत्नी के प्रणयव्यवहार को देखने से जैसे द्रष्टा में लज्जा, हर्ष, द्वेष, क्रोध आदि वृत्तियाँ उत्पन्न होती हैं उसी प्रकार काव्यनाट्यवर्णित पात्रों के प्रणयव्यवहार से भी लज्जादि वृत्तियों का उदय ही महदयहृदय में होगा। अतः इतिहासवर्णित पात्रों की अपेक्षा काव्यवर्णित पात्रों में विशेषण माननी पड़ती है। इतिहास में वर्णित पात्र रामादि व्यक्तिविशेष तथा उनके जीवनविशेष से सम्बन्ध रखते हैं जब कि दोषविरहित व गुणालङ्कार में सस्कृत समुचित शब्दों से उपस्थापित काव्य के

१. तपाहि—तेषु न तत्त्वेन धी। न सादृशेन धर्मानवत्। न भ्रान्तत्वेन रूपस्मृतिद्वयवृत्ति-रूपवत्। नारोपेण सम्पन्नानन्तरामिष्याज्ञानरूपम्। न तदध्यवसायेन गौर्वाही-भवत्। नोत्प्रेक्ष्यमाणत्वेन चन्द्रमुखवत्। न तत्प्रतिवृत्तित्वेन चित्रपुस्तवत्। न तदनुकरणेन गुरुशिष्यव्याख्याहेतव्यवत्। न तात्कालिकनिर्माणेन्द्रजालवत्। न शुक्तिविरचित्रजालमात्रेण हस्ततापशदिमायावत्। सर्वेधनेषु परोक्षसाधारण्यतया द्रष्टृरीक्षणीन् रसास्वादायोगान्। बदेवच नियतबन्धनीयनिश्चिन्तये काव्यस्यैवाश्रयते रत्नोक्तिव्यावर्तनयोगान्।

रामादि पात्र दोषराहित्य व गुणालङ्कारसंस्कृत शब्दों से उपस्थिति के कारण विशेषरूप वाले न होकर साधारणरूप से युक्त होते हैं। वहाँ रामादिपात्र धीरो-दातादि भ्रवन्पात्रों के बोधक हैं न कि रामादि व्यक्तिविशेष के। उन पात्रों में साधारण्य के कारण पाठक व प्रेक्षक की आत्मा का अनुप्रवेश हो जाता है और उसमें हृदयमवादपूर्वक सहृदय की चित्तवृत्ति निमग्न हो जाती है।

यद्यपि रामायणादिरूप महाकाव्यों ने रामादि का विशेषरूप से ही ज्ञान होता है। किन्तु विशेषरूप से उपस्थित पात्रों में वर्तमानकाल में ही अप्रतिपाद्य-कारित्व सामर्थ्य होता है, और रामादि पात्रों में वर्तमानकालता का अभाव है। अतः उन पात्रों में विशेषवृद्धि का परिहार हो जाता है और साधारणरूप से ही उनकी प्रतीति होती है।^१ इतिहासदि में कथामात्र में साधारणीभाव हो जाने पर 'एव ये कुर्वन्ति तेषामेनत (फल) भवति' जो ऐसा करते हैं उनकी इस फल की प्राप्ति होनी है, यह वाक्य जैसे चमत्कारजनक नहीं है बस कथामात्र का साधारणी-भाव सहृदयों के लिए चमत्कारजनक नहीं होगा। अतः उसमें सहृदयों की चित्त-वृत्ति निमग्न न हो सकेगी।

गुणालङ्कारसंस्कृत होने से मनोहरशब्दार्थरूप शरीर वाले तथा लोकोत्तर-रूप प्राण वाले काव्य में यद्यपि पात्रों के साधारण्य के द्वारा हृदयसवाद के कारण सहृदय की चित्तवृत्ति निमग्न हो जाती है, तथापि प्रत्येक सहृदय की काव्यार्थ का प्रत्यक्ष-आत्मक ज्ञान उससे नहीं होता। किन्तु जिनको काव्यपरिगौनन का अभ्यास है तथा जिनने प्राक्कन पुण्य हैं उन्हीं सहृदयों को परिमित निभावादि के वर्णन से भी काव्यार्थ की स्पष्ट प्रत्यक्ष-आत्मक प्रतीति हो सकती है, दूसरों को नहीं।^२ और नाट्य, जिनका मनोमुक्तुर अति निर्मल नहीं है, ऐसे अहृदयपुरुषों के चित्त को भी गीत वाद्य आदि की उचित संगति से निर्मल बना देता है। अतः नाट्य में सहृदयों की चित्तवृत्ति भी निर्मल बन जाती है। जिससे नाट्यार्थ की साक्षात्कारात्मिका स्पष्ट प्रतीति उन का भी हो जाती है और उनकी चित्तवृत्ति भी नाट्यार्थरूप रस में पूर्ण-तया निमग्न हो जाती है। काव्यपरिगौलनाभ्यास तथा प्राक्कन पुण्य आदि कारणों से जिनका मनोमुक्तुर निर्मल है ऐसे सहृदयों के चित्त को भी नाट्यसामग्र्य प्रतिपद्य निर्मल बना देती है। जैसा कि अभिनवगुप्त ने कहा है—'ये काव्याभ्यासप्राक्कन-पुण्यादिहेतुभिः सहृदयाः .. तेषामपि तु नाट्य 'निपतिता स्फुरिता शशिरश्मयः'

१. रामादयो ज्ञेयाश्च न प्रत्यक्षमवतर्यन्ति यदात्मनो यदात्मनः । नतः तद्विशेषवृद्धि यदापि रामायणादिवर्तमानकालावकाशकुलमस्ति तथा वरुण नारदव विश्वामित्रा इत्यादिनामप-
रिचिन्तमानध्यातव्यमानाभ्यासपूर्वकमानानां । न च तेषां वर्तमानकालतया तादृशवृद्धिः ।

२. काव्यं तु गुणालङ्कारमनाभ्यासादप्यन्येभ्योऽप्यन्यथा हृदयसवादद्वारा निमग्न-
कारिता शब्दमयं चित्तवृत्तिः । किन्तु सर्वस्य प्रत्यक्षसाक्षात्कारात् तत्र न तादृशः ।
(पृ. भा. पृ. ३६)

इति न्यायेन सुतरा निर्मलीकरणम् । अहृदयानां च तदेव नैर्मल्याधायि' इति (प्रभा पृ २८७) ।

इस प्रकार नाट्य में गीत, वाद्य आदि की संगति से तथा वाचिकादि अभिनय के कारण प्रत्येक प्रेक्षक का हृदयमुकुर निर्मल बन जाता है तब अभिनय द्वारा प्रदर्शित रामादि पात्र देश-काल-व्यक्ति-विशेष के सम्बन्ध से रहित होकर साधारणरूप से प्रतीत होते हैं । निर्मलहृदयता के कारण साधारणीभाव से वर्णित शोकादि भावों में प्रेक्षक का तन्मयीभाव होजाता है । इसी तन्मयीभाव के कारण तथा साधारण्य से प्रतीति के कारण उसमें प्रेक्षक के आत्मा का अनुप्रवेश हो जाता है । किन्तु प्रेक्षक का आत्मानुप्रवेश भी मैं या मेरी आत्मा इन प्रकार विशेषरूप से न होकर साधारणरूप से अर्थात् आत्मत्वेन ही होता है । अतः नाट्य में अभिनय द्वारा प्रदर्शित पात्र व घटना के साधारणीभाव के कारण सभी का आत्मानुप्रवेश होने से प्रेक्षक सकल विश्व को ही उस भाव से प्रीतिप्रीत देखता है । और सीतादि विभावों व अनुभावों का साधारणीकरण होने से वे लोकसम्बन्ध से व लौकिकता से अतीत हो जाते हैं । अतएव लोक की तरह वे भाव सुख दुःख-जनक नहीं रहते । अपितु वे भाव सत्त्वोद्भेद के कारण चित्त के अन्तर्मुख होने से आनन्दरूप आत्मा के साथ मिल कर आस्वाद्यमान होते हैं और एकान्तत आनन्द के जनक बन जाते हैं । इस प्रकार नाट्य में आङ्गिक, वाचिक, सात्त्विक तथा आहार्य अभिनया से नट द्वारा प्रदर्शित भाव साधारणीभाव से उपस्थित होने के कारण सभी प्रेक्षकों का उस में आत्मानुप्रवेश होने से तन्मयीभाव द्वारा आस्वाद्यमान होकर एकान्तत सुख के जनक होते हैं । इसलिए यह केवल व्यक्तिविशेष के भावों का अनुभावन नहीं है, अपितु त्रैलोक्य के भावों का अनुकीर्तन है । यह अनुकीर्तनविशेष ही अनुव्यवसाय कहलाता है । क्योंकि प्रारम्भ में देश कालव्यक्तिविशेषसम्बन्धित भावों का ही ज्ञान होता है किन्तु बाद में अभिनयादि द्वारा देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्धिता का परिहार होकर मन द्वारा साधारणीभाव से उन भावों का मानस ज्ञान होना है । उसी प्रथम ज्ञायमान देशकालव्यक्तिविशेष-सम्बन्धी ज्ञान का साधारण्य से पुन मानसज्ञान हुआ है अतः ज्ञानविषयक मानस-ज्ञान होने से इसे अनुव्यवसाय कहा जाता है । इसलिए अभिनवगुप्त ने अभिनव-भारती में, "अधिवारी चात्र विमलप्रतिभाशालिहृदय । तस्य च प्रीवामङ्गाभि-रामम्' इति (शाकु० अ० १) 'उप्राप्तिं नीत्तालव' इति (कुप्पा० ३, ६३) 'हरस्तु विञ्चित्' (कुमा० ३, ६७) इत्यादिवाक्येभ्यो वाक्यायं प्रतिपत्तेरन्तर मानसो साक्षात्प्राप्तिरप्यहमिततद्वाक्योपात्तकानादिविभागा तावत्प्रतीतिरन्यायने" इति (प्र० भा० पृ० २७६), अर्थात् प्रथमतः शब्दों या वाक्यों से देशकालव्यक्ति-विशेषविशिष्ट वस्तु का या वाक्यायं का ज्ञान होता है । पश्चात् देशकालव्यक्ति-विशेषसम्बन्धरहित वाक्यायं का या वस्तु का मानससाक्षात्प्राप्तकानादिविभागा विमल-प्रतिभाशाली हृदय वाले सहृदय को होता है । यह साधारणीकृत ज्ञानरूप मानस-साक्षात्प्राप्ति ही अनुव्यवसाय है । यह अनुव्यवसाय नियतव्यक्तिविशेषसम्बद्ध भाव का

अनुकरण नहीं कहला सकता, क्योंकि वहाँ नियतता नहीं रही है। और अनियत का अनुकरण भी बन नहीं सकता, क्योंकि अनुकरण विशेष का ही संभव है, सामान्य का नहीं। 'अनु' का सादृश्य अर्थ मान कर सादृश्यकरणरूप अनुकरण भी नहीं बन सकता, क्योंकि नट यदि सदृश अनुकरण करेगा तो किसके सदृश करेगा? यदि कहा जाय कि रामादि क सदृश नट करता है तो यह उपपन्न नहीं, क्योंकि रामादि अनुकार्य की उम्र समय सत्ता नहीं है। और सदृशकरण अनुकार्य व अनुकर्ता दोनों के होने पर ही बन सकता है। रामादि की शोकक्रोधादि चित्तवृत्तियाँ का अनुकरण संभव नहीं, क्योंकि नट में रामसदृश शोकादि की सत्ता नहीं है। और यदि है तो उसमें शोकादि की वास्तविक सत्ता होने से उसे शोकादि का अनुकरण नहीं कहा जा सकता। रामनिष्ठ शोकादि से उत्पन्न अश्रुपातादि अनुभावों का नट अवश्य प्रदर्शन करता है, किन्तु वे अनुभाव रामादि अनुकार्य के शोकादि से उत्पन्न अनुभावा के सजातीय हैं न कि शोकादि के सदृश। क्योंकि विशेष का विशेष से सादृश्य होता है न कि साधारण के साथ विशेष का सादृश्य। साधारणरूप पदार्थ के साथ सादृश्य सर्वथा अनुपपन्न है।^१

सजातीयता सामान्य के साथ भी बन जाती है। क्योंकि अनुकार्य में रहने वाले जो शोकजन्य अश्रुपातादि अनुभाव हैं उनमें जो अश्रुपातत्वादि जाति रहती है वही जाति नट द्वारा क्रियमाण अश्रुपातादि शोकानुभावों में है। दो वस्तुओं में सादृश्य तब होता है जबकि एक वस्तु के बहुत से धर्मों, अवयवों की समानता दूसरी वस्तु में होती है।^२ जैसे 'गोमदशो गवय' में गौ का सादृश्य गवय से बतलाया है तो गवय में गौ के बहुत से अवयवों की समानता है। और उस समानता का ज्ञान गाय का बिना देखे नहीं बन सकता। और प्रकृत में अनुकार्य रामादि के शोकानुभावों का प्रत्यक्ष है नहीं, अतः उनकी समानता का ज्ञान नट द्वारा अनुश्रव्यमाण शोकानुभावों में नहीं हो सकता। और सादृश्य विशेष के साथ विशेष का होना है जबकि माजात्य सामान्य के साथ भी हो सकता है। अतः उसे अनुकार न मानकर अनुव्यवसाय ही माना जा सकता है।

निष्कर्ष यह है कि नाट्यार्थ अनुव्यवसायविशेष का विषय है। नाट्य में जब नट अभिनय करता है उस समय तत्तद्देशकालविशिष्ट चैत्रमैत्रादिसंज्ञक नट-विशेष का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होना, क्योंकि रामादिसदृश वैषम्योपापरिधान से उसमें नटविशेष का परिहार हो जाता है। विशेषण के बिना अभिनय करने जाने का प्रत्यक्षज्ञान नहीं हो सकता जब कि उमका प्रत्यक्षज्ञान सर्वानुभवसिद्ध है। अतः उम के लिए वहाँ रामादिशब्द का उपयोग किया जाता है। और रामरूपविशेषता के कारण अभिनेता का प्रत्यक्ष बन जाता है। किन्तु रामादिव्यक्तिविशेष का भी वहाँ ज्ञान नहीं है। रामादिशब्द वहाँ केवल घोरोदात्तादि अवस्थावाले

१ तदभिन्नत्वं सति तद्वत्प्रभूताप्रमदत्वं सादृश्यम् । न्यायसिद्धान्तमुक्तावली पृ० ३

२ म० भा० पृ० ३०

आदरणीय आदर्शचरित के बोधक हैं न कि व्यक्तिविशेष के । इसीलिए धनञ्जय ने कहा है—‘धीरोदात्ताद्यवस्थानां रामादिः प्रतिपादकः’ (द० सू० ४ प्र० का० ४०)।

अर्थात् नाटकादि में वर्णित अनुकार्य रामादि तदनुकूल धीरोदात्त आदि अवस्थाओं के प्रतिपादक हैं न कि व्यक्तिविशेष के । धनिक ने भी निम्न सन्दर्भ से इसी तथ्य का स्पष्टीकरण किया है ‘न हि कवयो योगिन इव ध्यानचक्षुषा ध्यात्वा प्रातिस्विकी रामादीनामवस्थामितिहासादिवत् उपनिबध्नन्ति, किं तर्हि ? सर्वलोकसाधारणा स्वोत्प्रेक्षाकृतसन्निधौ धीरोदात्ताद्यवस्थाः क्वचिदाश्रयमात्रदायिनीः’ (धवलोक पृ. २५५, २५६) । कवि योगी की तरह ध्याननेत्र से ध्यान करके रामादि की व्यक्तिगत अवस्था का इतिहासादि की तरह वर्णन नहीं करते अपितु किसी को आश्रय बनाकर स्वकल्पना का समावेश कर सर्वलोकसाधारण धीरोदात्तादि अवस्थाओं का वर्णन करते हैं । नाटकादि में वर्णित सीतादिशब्द जनकतनया, रामभार्या आदि विशेषताओं का परित्याग कर कान्तामात्र के बोधक बन जाते हैं, तभी वे सामाजिक में रसोद्बोध के कारण होते हैं । नाट्य में नटके लिए रामशब्द का उपयोग इसीलिए भी किया गया है कि जिससे कथावस्तु में अलौकिक समुद्र-सङ्घनादि कार्यों का वर्णन होने से नाट्यवस्तु में असम्भावना की प्रतीति न हो । इस प्रकार सर्वविधविशेषताओं से रहित नाट्यार्थ है । प्रत्यक्षकल्प नाट्य में हृदयवर्जक गीतवाद्यादि के द्वारा वह भ्रम चमत्कारयुक्त बन जाता है और चमत्कारपूर्ण वस्तु हृदय में अनुप्रवेश की योग्यता प्राप्त कर लेती है । रामसदृश आङ्गिकादि चतुर्विध अभिनय के द्वारा नट के स्वरूप का आच्छादन हो जाता है फिर भी प्रस्तावनादि के द्वारा नटज्ञानजन्य सस्कार नट में रहता है । नट में अभिनय से पूर्व लोक में प्रत्यक्ष, अनुमानादिजन्य रति के सस्कार भी हैं, सह्यता के सस्कार भी हैं, क्योंकि उसमें भी वर्णनीय रत्यादिभावों में तन्मयीभवन की योग्यता है । इसलिए वह सहृदयों में हृदयसंवाद व तन्मयीभाव उत्पन्न करने में सहायक है । इन सब तत्वों से युक्त नट अभिनयकाल में जिस साधारणीकृत रत्यादिभावों के ज्ञानरूप अनुव्यवसाय को सहृदयों में उत्पन्न करता है, वह अनुव्यवसाय सुखदुःखाद्याकार चित्तवृत्ति से चित्रित स्वप्रकाशानन्दमय है । इसलिए लौकिकप्रत्यक्षादि ज्ञानों से विलक्षण रसन, आस्वादन, चमत्कार, चर्वणा, निर्वेश, भोग आदि शब्दों का पर्यायवाची है । इस अनुव्यवसायात्मक ज्ञान में जिस साधारणीकृत, सर्वविधविशेषताभूत सामान्य रत्यादिभावों की प्रतीति होती है वही नाट्य है ।^१

१. तथा बाह्यविशेषादिना निवृत्ते तद्देशकालचैत्रमश्रादिनटविशेषप्रत्यक्षाभिमाने विशेष-
लेशोपक्रमेण च विना प्रत्यक्षाप्रवृत्तेरापाते रामादिशब्दस्याश्रययोगेनात् प्रसिद्धनयन-
माद्भरणीयचरितयाचमत्कारमात्रावस्थानामात्रनिराकरणेनानुव्यवसायस्य प्रत्यक्षकल्पनादय-
हृदयोदात्तानुसूतनया चमत्कारस्यानन्तद्वयानुप्रवेशयोग्यत्वमभिप्रेतचतुष्टयेन स्वरूप-
प्रच्छादन, प्रस्तावनादिना नटज्ञानसस्कारमाचिन्त्य तेन रञ्जकगामप्रोदधानुप्रविष्टेन
प्रच्छादिनस्वस्वभावेन प्राप्यप्रवृत्तौविश्रमस्तानुनानादिजनितसम्भारसहायेन मृदुद-
सस्कारसविवेन हृदयसंज्ञानमयीभावनामहङ्कारिणा प्रवेष्टा दुःखमानेन योऽनुव्यवसायो
जन्मते मुद्रदुःखाद्याकारवृत्तिरूपरूपिनिबन्धविद्वानन्दव्यासमय, अत एव
विचित्रो रमनास्वादनचमत्कारचर्वणनिर्वेशभोगाद्यवस्थापय । तत्र यदवभासते वस्तु
तत्रादम् । प्र. भा. पृ. ३० ।

बाह्यायंरसवादी मत

शकुन्तला तथा भट्टनायक के बीच अभिनव भारती में रसविषयक एक अन्य मत का उल्लेख किया गया है। यह मत किसका है? इसका उल्लेख तो अभिनव-भारती में नहीं मिलता किन्तु उसकी मूलभूति सूत्रदृष्टिपरक साध्यविचारधारा है। यह उस मत के विवेचन से स्पष्ट प्रतीत होता है। अतः रसविषयक इस मत के ज्ञान के लिए साध्यदर्शन की विचारधारा को समझना आवश्यक है। यहाँ संक्षेप में उसका निरूपण किया जा रहा है :-

साध्य-दर्शन के अनुसार महत्तत्त्व, ग्रहद्वार, पञ्च तन्मात्राएँ, पञ्च ज्ञानेन्द्रियाँ, पञ्च कर्मेन्द्रियाँ, मन तथा पञ्चभूत ये २३ व्यक्त तत्त्व हैं। मूलप्रकृति अव्यक्त है, पुरुष चैतन्यरूप है। प्रकृत्यादि २४ तत्त्व जड़ तथा सुख-दुःखमोह-स्वभाव वाले हैं। इनमें मूलप्रकृति सत्त्व, रजन् तथा तमस् की समष्टि है। इनमें सत्त्व का स्वरूप सुख, रजोगुण का स्वरूप दुःख तथा तमोगुण का स्वरूप मोह या विषाद है अतः गुणत्रयात्मिका प्रकृति भी सुखदुःखमोहस्वभावात्मिका है। प्रकृति से जिन महत्तत्त्वादि २३ तत्त्वों का विकास हुआ है वे भी “कारणगुणाः कार्यगुणान् धारयन्ते” इस न्याय के अनुसार त्रिगुणात्मक होने में सुख-दुःखमोहस्वभावात्मक हैं। इस प्रकार पञ्चभूतों से आविर्भूत होने वाले ससार के सम्पूर्ण पदार्थ भी सुख-दुःखमोहस्वभाव में युक्त हैं। अतः सभी पदार्थ सुख, दुःख मोह उत्पन्न करने वाले हैं। ईश्वरकृष्ण ने साध्य-कारिका^१ में इसीलिए प्रकृति व महत्तत्त्वादि तत्त्वों को अविवेकित्व आदि धर्मों में युक्त बतलाया है। उपर्युक्त रीति से ससार के सभी पदार्थ त्रिगुणात्मक होने से सुख-दुःखमोहस्वभावात्मक हैं, तथा इन्द्रियो द्वारा इन विषयों के पुरुष के अन्तःकरण या बुद्धि में पहुँचने पर ये पदार्थ उसे भी सुख-दुःखमोह से समन्वित करने में समर्थ होते हैं। क्योंकि इन्द्रियो द्वारा बुद्धि में पहुँचकर ये विषय बुद्धि को भी अपने राग से उपरक्त कर देते हैं और उसमें प्रतिबिम्बित पुरुष भी उन धर्मों से युक्त सा प्रतीत होता है। किन्तु पुरुष उस दशा में भी वस्तुनः इन विषयों से उपरक्त नहीं बनता। वह सर्वदा गुणातीत, अनग^२ तथा सुख-दुःखादि सभी द्वन्द्वों व वस्तुओं से असस्पृष्ट रहता है किन्तु विषयाकाराकारित अनैव सुखदुःखादियुक्त बुद्धि में चैतन्य का प्रतिफलन होने से पुरुष अविवेक(बुद्ध्यादि के साथ अपना भेद न समझने) के कारण मित्या ही बुद्धि के सुख-दुःख से अपने आपको संपृक्त समझता है। इसी

१. अविवेकज्ञाद निदि त्रिगुणात् तद्विषयभावात् ।

कारणगुणात्मकत्वात् कार्यस्य “” ना. वा. १७

त्रिगुणमविवेक विषयः सामान्यमचेतन प्रमथधर्मः ।

अर्थात् तथा प्रधान तद्विषयस्त्वया च पुमान् ॥ —सा. वा. १२ ।

२. ‘अनगो रूप पुरुष’ बृहदारण्यक उव. ४, ३, १५

तय्य का गीता में भी प्रतिपादन किया गया है ।^१ ईश्वर कृष्ण ने सांग्यकारिका में इसीलिए पुरुष को ससार, मुक्ति तथा बन्धनादि से रहित बतलाया है ।^२

साङ्ख्यदर्शन को विचारधारा के परिज्ञान के साथ भरत के रस-सूत्र के स्पष्टीकरण के लिए दिये हुए दृष्टान्तवचन का परिज्ञान भी आवश्यक है, जिस पर यह रसविषयक मत आधारित है । आचार्य भरत ने रस-विषयक दृष्टान्त का सपन्यास करते हुए कहा है कि व्यञ्जन, श्रोपधि तथा गुडादि के संयोग से जिस प्रकार लोकविलक्षण पाडवादि रस की निष्पत्ति होती है उसी प्रकार विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारिरूप नाना भावों से प्रत्यक्षकल्प बने हुए स्थायिभाव रसत्व को प्राप्त होते हैं ।^३

अभिनवगुप्त ने 'गुडादिभिर्द्रव्यैर्व्यञ्जनैरोपधिमिश्र' इस भरतवचन की व्याख्या करते हुए व्यञ्जनशब्द से दधि, काजी आदि जलारमक उपसेचनद्रव्यों का ग्रहण किया है । श्रोपधिशब्द से गोघूमचिञ्चाहरिद्रादि का तथा द्रव्यशब्द से गुडादि द्रव्यों का ग्रहण किया है । तथा पाक द्वारा उपर्युक्त पदार्थों की कुशलपुरुष द्वारा सम्पादित सम्यग् योजना से मधुर, तिक्त, अम्ल आदि लोकप्रसिद्ध रसों से विलक्षण पाडवादि रस की निष्पत्ति बतलायी है ।^४

इसी का अधिक स्पष्टीकरण करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि अलौकिक पाडवादि रसों की निष्पत्ति में दधि, काजी आदि उपसेचनद्रव्यात्मक जल, प्रधानतया पाडवादिरस का व्यञ्जक होने से, विभावस्थानीय है । क्योंकि जैसे काव्य व नाट्य में रसत्व को प्राप्त होने वाले स्थायिभाव का प्रधानतया व्यञ्जक विभाव होता है उसी प्रकार दही, काजी आदिरूप जल ही प्रधानतया पाडवादि रस का व्यञ्जक है । गुडादिद्रव्य पाडवादि रसों में स्वकीय मधुरादि रस का संश्रमण कर उनके उपरजक व वैचित्र्याघायक होने से व्यभिचारिभाव-

१. पुरुष प्रकृतिस्थो हि भूभुक् प्रकृतिज्ञान् गुणान् ॥ (गीता अ १३ श्लो २१)

प्रकृते क्रियमाणानि गुणै र्माणि सर्वान् ।

श्रद्धाद्वारविबुद्धात्मा कर्ताहमिति मन्वते ॥ (गीता अ ३ श्लो २७)

२. एतामत्र बध्नते न मुच्यते नापि वसरति कश्चित् ।

तत्सरति मुच्यते बध्नते च नानाधया प्रहृति ॥ भा वा ६२

३. तत्र विभाव मुभाश्च व्यभिचारिमयापादतनिष्पत्तिः । की दृष्टान्त ? उच्यते यथा हि नानाव्यञ्जनीपधिश्रव्यसंयोगादसनिष्पत्तिः तथा नानाभावोपमादसनिष्पत्तिः । यथा हि गुडादिभिर्द्रव्यैर्व्यञ्जनैरोपधिमिश्र पाडवादयो रसा निर्वर्त्यन्ते तथा नानाभावापगता अपि स्थायिनो भावा रसरमुपपान्ति । ना भा अ ६ पृ २८७

४. व्यञ्जनमुपसेचनद्रव्यम्, तच्च नानातिसमधुरादिभेदाद् दधिशर्करादि । श्रोपध-
यचिञ्चागोघूमहरिद्रादयः । द्रव्य गुडादि । एषा पाकमेव सम्यग् योजनादुत्पन्न-
सम्पाद्यात् संयोगात् शोषप्रतिद्वेष्य परस्परविविक्तैश्चो मधुरतिक्ष्णमन्तवमरदुःखादिभ्यो
मिथेभ्यश्च विलेपना पाडवतन्त्रवाच्यो निर्वर्त्यते । घ. भा पृ २८८

स्थानीय है। क्योंकि व्यभिचारिभाव नाट्यरस में स्वधर्मसम्पन्नता द्वारा वैचित्र्यापादक ही होते हैं। चिञ्चादि श्रोपघिद्रव्य जा कि अनुभावस्थानीय हैं, वे भी दधि, काजी आदि में स्वकीय अस्वादिरस के सम्पन्नता द्वारा उसके सस्कारक ही हैं। इस तरह जैसे दधि, काजी आदि जलरस उपसंचनात्मकद्रव्य प्रधानतया पाटवरस के व्यञ्जक या निष्पादक होने से विभावकोटि में तथा चिञ्चाहिरिद्रादि श्रोपघिनां, गुडादिद्रव्य सम रस के सस्कारक होने से सस्कारककोटि में आते हैं। उसी प्रकार काव्यरस में सीतादिविभाव रसत्व को प्राप्त होने वाले स्थायिभाव के प्रधानतया व्यञ्जक हैं और कटाक्षआदि अनुभाव व लज्जा, मोक्षुकादि व्यभिचारिभाव वैचित्र्याधान द्वारा उसके सस्कारक हैं।

प्रकृतरसस्वरूप साम्यदर्शन तथा भरत के उपर्युक्त दृष्टान्तवचन पर ही आधारित है। प्रकृतरस के इस व्याख्याकार ने माना है कि मुखट श्रोतपादनसामर्थ्य में युक्त बाह्य विभावादिसामग्री ही रस है। वह सामग्री त्रिगुणात्मक होने से मुखटु लस्वभाव वाली है अतः रस भी मुखटु लस्वभावात्मक है। विभावादिरूप बाह्य सामग्री से उत्पन्न होने वाले मुखटु लस्वभावात्मक आन्तर स्थायिभाव हैं। इस बाह्य विभावादिसामग्री में स्थायिभाव के निष्पादक सीतादिविभाव, पाटवरसव्यञ्जक दधि, काजी आदि जल के स्थानापन्न हैं। कटाक्षमुजाशेषादि अनुभाव तथा लज्जोत्सुक्यादि व्यभिचारिभाव वैचित्र्याधान द्वारा चिञ्चादि श्रोपघि तथा गुडादि के स्थानापन्न अर्थात् सस्कारक हैं। इन तन्त्र का स्पष्टीकरण 'सुखदुःख लज्जन-गतिमुक्ता विपयसामग्री बाह्यं च सा उद्देशा मुखटु लस्वभावो रसः। तस्या च सामग्र्या जलस्थानीया विभावाः। सस्कारका अनुभावव्यभिचारिणः' इति, (प्र भा पृ २७६) इस उक्ति से अभिनवभारती में किया गया है।

यद्यपि महा प्रकाशित अभिनवभारती में 'दनस्थानीया विभावाः' इस प्रकार का पाठ मिलता है। तथा आचार्य विदेवेश्वर, डा नगेन्द्र एव डा प्रेमस्वरूप व श्री मगोनदास पारेख आदि ने इसी पाठ को अंगीकार कर दल शब्द का उपादान आदि धर्म करके इसकी व्याख्या प्रस्तुत की हैं। किन्तु मेरे विचार में महा 'जनस्थानीया विभावाः' यह पाठ उपयुक्त प्रतीत होता है। जैसा कि अनुपद ही अभिनव-गुप्त की व्याख्या के द्वारा बतलाया जा चुका है।

निष्कर्ष है कि जैसे लोक में तीनों पदार्थ (द्रव्य, व्यञ्जन, श्रोपघि) बाह्य हैं उसी प्रकार इस मत में भी नाट्यरस के घटक तीनों तत्त्व (विभाव, अनुभाव,

१. 'मुखटु लस्वभावो रसः' अस्त्वन्नादवना तावन्नीविका रमा जलस्य। नत्र च प्रधानवेन जलस्य रसामित्यन्तरकवर्तिनि व्यञ्जन विभावसामग्री, इति। चिञ्चाहिरिद्रादिश्रोपघिनादम्। इत्येव तु गुडादि तदन्तर्भूतद्रव्यस्योपसंचनादिना व्यभिचारिणस्त्वम्। स्वगतिरुदुराशयन, परञ्च च स्वस्वसंज्ञकत्वात् वैचित्र्याधानकत्वं। अथ तु रसादिरसतन्त्र-मिथ्यात्वमन्वयादी रसविधेया विभावव्यञ्जनव्यभिचारिणोऽन्तर्भावः, स हि लौकिकः।

व्यभिचारो) इस व्याख्याकार की दृष्टि से बाह्य है। यह व्याख्याकार जलरूप व्यञ्जनो, गुहादि द्रव्यो व चिञ्चा आदि श्रोपधियों के संयोग से पाटवादि रसों की निष्पत्ति होती है—इस मत के कथन को इस रूप में ग्रहण करता है कि प्रधानतया दध्यादि जलरूप व्यञ्जन ही संस्कारक गुहादिद्रव्य व चिञ्चादि श्रोपधि के संयोग से पाटवादि रस बन जाते हैं। इसीलिए काव्यरस व नाट्यरस को प्रस्तुत करते हुए इस व्याख्याकार ने विभावों को जलस्थानीय तथा अनुभाव व व्यभिचारियों को संस्कारक बतलाते हुए यह स्पष्ट कर दिया है कि विभाव ही अनुभावो व व्यभिचारो भावों से संस्कृत होकर नाट्यरस बनते हैं। विभावादि बाह्यसामग्रीरूप रस का आस्वादन करने वाले सहृदय के चित्त में रत्यादि आन्तरभाव उत्पन्न होते हैं। ये रत्यादि ही स्यायिभाव हैं। ये आन्तर रत्यादि स्यायिभाव भी सुखदुःखस्वभाव वाले हैं। इस प्रकार इस व्याख्याकार ने सुखदुःखादिस्वभाव वाली, अनुभाव तथा व्यभिचारी भावों से संस्कृत, विभावादि बाह्यसामग्री को रस माना है तथा आन्तर रत्यादि स्यायिभावों को रस से जन्य स्वीकार किया है। इस मत में रस केवल आनन्दमय न होकर सुखदुःखादिस्वभाव वाला है और उससे उत्पन्न आन्तर रत्यादि स्यायिभाव भी केवल सुखमय न होकर सुख-दुःखस्वभावात्मक हैं। इसने रस और स्यायिभावों में जन्य-जनकभाव माना है। जिस प्रकार साध्यसिद्धान्त में सुख दुःखादिस्वभावात्मक बाह्य रूप स्पर्श आदि सामग्री से बुद्धि में आन्तर सुख-दुःखादिस्वभावात्मक भाव उत्पन्न होते हैं उसी प्रकार सुखदुःखस्वभावात्मक बाह्य विभावादिसामग्रीरूप रस में भी आन्तर सुखदुःखस्वभावात्मक रत्यादि स्यायिभाव उत्पन्न होते हैं। इसीलिए इस व्याख्याकार ने स्पष्ट रूप से रत्यादि स्यायो भावों को आन्तर एव विभावादि बाह्यसामग्री से जन्य माना है। यहाँ जन्यशब्द से अभिव्यक्त अर्थ का ही ग्रहण करना चाहिए। क्योंकि सत्कार्यवादी माह्व किसी नवीन पदार्थ की उत्पत्ति स्वीकार नहीं करता। किन्तु प्रत्येक रूप में पूर्व विद्यमान वस्तु की कारण-सामग्री के बल से व्यक्तरूप में स्थिति मानता है।

इस मत के अनुसार सात्मदर्शन का यही आधार यहाँ ग्रहण किया गया है कि बाह्य व आन्तर सभी पदार्थ त्रिगुणात्मक प्रकृति से विवक्षित होने के कारण सुख-दुःखस्वभाव वाले हैं तथा आन्तर भावों की अभिव्यक्ति बाह्य सामग्री से होती है।

इस मत का, लोहापेक्षाया स्यायिभाव ही रसरूप में परिणत होते हैं^१ इस कथन से, विरोध आता है। उसका परिहार हमें इन वचनों को श्रोपचारिक मानकर किया है। अर्थात् 'आयुधं घृतम्' (घृत ही आयु है) इस वाक्य में आयु और घृत में जन्यजनकभाव होने पर भी भारोपा लक्षणा द्वारा उनमें अभेद मानकर आयु से अभिन्न घृत को बतला दिया है^२ उसी प्रकार विभावादि बाह्यसामग्रीरूप रस तथा

१ 'स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुयन्ति' 'स्यायिभावान् रसत्वमुपनेष्याम' ता गा ५ २९९

२ आयुर्नैकवायुं घृतमायुश्चदेन मय्यने । तेनायुर्भिन्नं घृतमिति शेषः । भा. प्र. बाल-बोधिनो पृ ५१

आन्तर स्यायिभावरूप रत्यादि में अन्य जनकभाव होने पर भी उपर्युक्त वाक्यों में आचार्य भरत ने साक्षणिक प्रयोग के द्वारा दोनों का अभेद मानकर स्यायिभावों से अभिन्न रस को बतला दिया है।

यद्यपि 'आयुर्धृतम्' इस सारोपा लक्षणा के उदाहरण में दोनों पद समान विभक्ति वाले हैं। और समानविभक्तिव नामार्थों का अभेदान्वय होता है तथा वह अभेदान्वय वाच्यार्थ को मानने पर बन नहीं सकता है। अतः वहाँ लक्षणा मानना आवश्यक है। किन्तु 'स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति' इस दृष्टान्तवाक्य में दोनों में समान विभक्ति नहीं है, अतः अभेदान्वय के न होने से यहाँ लक्षणा द्वारा अभेदान्वय मानने की क्या आवश्यकता है? तथापि 'स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति' का 'स्यायिनो भावा रसा भवन्ति' यह अर्थ है। और ऐसी स्थिति में स्यायिभाव और रस समानविभक्तिव हैं। अतः यहाँ अभेदान्वय है। और वह अभेदान्वय दोनों शब्दों के वाच्यार्थ को ग्रहण करने पर बन नहीं सकता। अतः लक्षणा का आश्रय अभेदान्वय के उपपादनार्थ आवश्यक है। लक्षणा द्वारा स्यायिभाव रस का बोधक है। अतः दोनों पदों के एकार्यबोधक होने से अभेदान्वय बन जाता है और स्यायिभावाभिन्ना रसा 'अर्थात् स्यायिभाव रस से अभिन्न हैं' ऐसा बोध होता है।

इस मत में अभिनवगुप्त ने सबसे प्रबल दोष तो यही बतलाया है कि 'स्यायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति' 'स्यायिभावान् रसत्वमुपनेष्याम' इत्यादि भरत-वचनों का उपर्युक्त रीति से औपचारिक मानना पड़ेगा। जबकि बिना उपचार के ही अन्य रीति से उन वचनों की स्वरसन उपपत्ति बन सकती है। भरत के अनुसार रस और स्यायिभाव में जग्यजनकभाव नहीं है क्योंकि उनमें यहाँ जग्यजनकभाव-सम्बन्धबोधक पंथी का प्रयोग न कर अभेदबोधक समान विभक्ति का प्रयोग किया है। भरतवचनों के इस विरोध को यह व्याख्याकार स्वयं भी समझता था। अतः उसने इन प्रयोगों को औपचारिक (साक्षणिक) स्वीकृत किया।

दूसरा दोष यह है कि रस का आस्वाद सद्दयों को होता है और उनमें उन्हें आनन्दानुभूति होती है। और यह भी निश्चित है कि सद्दयों को रत्यादि स्यायिभावों का ही आस्वादन होना है। चाहे वे स्यायिभाव किसी मत में विरोधरूप से विद्यमान हों या साधारणोक्त रूप में अर्थात् व्यक्तिविरोधसम्बन्ध में रहित रूप में विद्यमान हों। किन्तु इस व्याख्याकार के अनुसार तो विभावादिसामग्रियों के रसरूप होने में विभावादि का आस्वाद ही सद्दयों को मानना होगा न कि चित्तवृत्तिरूप स्यायि भावों का, तथा विभावादि के बाह्य होने से उनका आस्वाद सद्दय के लिए संभव नहीं है। अभिनवभारती^१ में इन्हीं दोषों का उन्नेष किया गया है।

१. तेन स्यायिभावान् रसत्वमुपनेष्याम इत्यादि औपचारिकवादीषु ब्रुवता अन्यविरोध स्वयमेव बुध्यमानत इत्युपविपरिणामोक्त्यान् आभासितान् जन परिचितान्, इति किमस्यान्यत्। अतः अन्यत्र न प्रतीतिरसम्बन्धमिति तन् किमस्यान्यत्। अ. भा. पृ. २३६।

ऐसा प्रतीत होता है कि इस मत में 'स्थायिनो भावा रसत्वमाप्नुवन्ति, स्थायिभावान् रसत्वमुपनेप्यामः', इत्यादि भरत-वचनों का स्पष्ट विरोध होने से यह मत समादर न प्राप्त कर सका और अभिनवगुप्त के बाद किसी भी आलंकारिक ने अन्य मतों के साथ इसका उल्लेख नहीं किया।

रसभुक्तिवादी भट्टनायक

भट्ट लोल्लट न रसविषयक भरतसूत्र की व्याख्या उपस्थित करते हुए उत्पत्तिवाद को तथा शकुन्तल ने अनुमितिवाद (प्रतीतिवाद) या अनुकरणतावाद को खपनाया। भट्ट लोल्लट ने विभावादि से रत्यादि स्थायिभावों की उत्पत्ति तथा शकुन्तल ने उनकी अनुमिति मानी। भट्ट लोल्लट का सामाजिक मुख्यरूप से अनुकरण रामादि में वर्तमान उपचिन् स्थायिभावों का, राम के समान ही आंगिक, वाचिक, सार्विक तथा आहार्य अभिनय प्रदर्शित करने वाले नट में रामत्व के अनुसन्धान या आरोप से रसिज्ञान प्राप्तकर उससे आनन्दानुभूति प्राप्त करता है। शकुन्तल के मतानुसार नट काव्यानुसन्धानबल से तथा शिक्षा व अभ्यास द्वारा कौशलपूर्वक कृत्रिम विभावादि का नाट्य में प्रदर्शन करता है। दशक, नट द्वारा प्रदर्शित उन कृत्रिम विभावादि को नाट्यकौशल से कृत्रिम न समझ कर उनसे रामत्वेन अभिमत नट में अविद्यमान रत्यादि स्थायिभावों की अनुमिति कर लेते हैं और उससे आनन्दानुभूति प्राप्त करते हैं। दोनों ही मतों में जिन रत्यादि स्थायिभावों के ज्ञान से सामाजिक को आनन्दानुभूति प्राप्त होती है, वे स्थायिभाव नट में हैं सामाजिक में नहीं। वस्तुतः रत्यादि स्थायिभाव नट में भी नहीं हैं। भट्ट लोल्लट के मत में सामाजिक नट में उनका आरोप करते हैं और शकुन्तल के मत में कृत्रिम होते हुए भी कुशल अभिनय के कारण कृत्रिम न प्रतीत होने वाले विभावादि के द्वारा नट में स्थायिभावों की अनुमितिमात्र करते हैं। और वह अनुमित स्थायिभाव भी वस्तुतः नट में नहीं है। क्योंकि नट में जिन विभावादि की प्रतीति सामाजिकों को होती है वे वस्तुतः रामादि के प्रति हैं, नट के प्रति नहीं हैं। नट तो उनका प्रदर्शनमात्र करता है, अतः उनसे अनुमीयमान स्थायिभाव भी नट में नहीं है किन्तु उसका अनुकरणमात्र है। इस प्रकार ये दो मत भट्टनायक से पूर्व रस के विषय में प्रचलित थे। तीसरा मत ध्वनिसिद्धान्त के उद्भावक ध्वनिकारिकाकार सहृदय तथा वृत्तिकार आनन्द-वर्धन द्वारा स्वीकृत अभिव्यक्तिवाद का सिद्धान्त था, जिसके अनुसार रस विभावादि द्वारा सामाजिकों में अभिव्यक्त होता है।

सहृदय तथा आनन्दवर्धन ने वाच्यार्थ से भिन्न प्रतीयमान अर्थ की सत्ता सिद्ध की थी और उनकी मान्यता थी कि यह प्रतीयमान अर्थ वाच्य में शब्द (वाचक) तथा अर्थ (वाच्य) रूप प्रसिद्ध अवयवों से भिन्न है और यह अर्थ वाच्य के प्रत्येक अवयव में उसी प्रकार समष्टिरूप से व्याप्त रहता है जिस प्रकार मिश्रणों में सावर्ण्य उनके प्रत्येक अणुओं से भिन्न उनको समष्टि में है।^१ ध्वनिकार ने उस प्रतीयमान अर्थ

१. प्रतीयमान पुनरन्यदेव वस्तुवस्ति वाणीषु महाबर्वाणाम्।

यत्प्रसिद्धावयवातिरिक्त विभाति सावर्ण्यमिवावयवानाम्॥ ध्वन्या. १, ४.

को ही काव्य की आत्मा माना है^१ और उसी अर्थ का निरूपण करने वाले वाल्मीकि, कालिदास आदि ही वस्तुतः महाकवि हैं अन्य नहीं, यह प्रतिपादन किया है।

वाल्मीकि ने श्रीचन्द्र के वियोग से उत्पन्न विभावादिवर्षणा द्वारा रसिकहृदय में अभिव्यक्त इसी प्रतीयमान शोक का अपने काव्य में प्रधान रूप से निरूपण किया। यही स्थिति कालिदासदि के काव्यों व नाटकों में दृष्टिगोचर होती है। काव्य के जीवनमूल इसी प्रतीयमान अर्थ की प्रतीति के लिए उन्होंने अभिधा व लक्षणा से भिन्न व्यञ्जनानामक शब्दवृत्ति को माना है। यद्यपि आनन्द-वर्धन के अनुसार प्रतीयमान अर्थ वस्तु, अलंकार तथा रस भेद से तीन भागों में विभक्त है तथापि उन प्रतीयमान अर्थों में प्रमुखता रस को ही प्राप्त है। उसकी निष्पत्ति का पृथक् निरूपण न करते हुए भी आनन्दवर्धन तथा उसके अनुयायियों ने उसकी प्रतीति के लिए व्यञ्जनावृत्ति को स्वीकार कर रत्यादि न्यायिभावों की अभिव्यक्ति के सिद्धान्त को न्यापना की है। इस मत का स्पष्ट प्रतिपादन पहले किया जा चुका है। ये तीनों मत प्रधानरूप से भट्ट नायक के समक्ष उपस्थित थे।

भट्टनायक ने रसके विषय में इन तीनों मतों का ही पहले प्रत्याख्यान किया तथा उत्पत्त्यात् स्वमतानुसार रसविषयक भरत-सूत्र की अभिनव व्याख्या प्रस्तुत की।

अभिनवभारती में भट्टनायक के मत का निम्न रीति में उल्लेख हुआ है—

‘भट्टनायकन्वाह रसो न प्रतीयते, नोत्पद्यते, नाभिव्यज्यते। स्वगन्तवेन हि प्रतीतो करने दु खित्व स्यात्। न च सा प्रतीतिरुक्ता। सीतादेरविभावत्वात्, स्वकान्तास्मृत्यसवेदनात्, देवतादी साधारणोकरणायोग्यत्वात्, समुद्रलघनादेरसाधारण्यात्। न च तदयतो रामस्य स्मृतिः, अनुपलब्धत्वात्। न च शब्दानुमानादिभ्यः सत्प्रतीतो लोकस्य मरुता मुक्ता, प्रत्यक्षादिव नायकमुगलावभासे। प्रत्युत तज्जागृप्सात्सृष्टादिस्वोचितचित्तवृत्त्यन्तरोदयव्यग्रतया अरमत्वमेव स्यात्। तस्माद् न प्रतीतिरनुभवममृत्यादिरूपा रसस्य मुक्ता। उन्वत्तावपि तुल्यमेतद् दूषणम्। शक्तिरूपत्वेन पूर्वस्थितस्य पश्चादभिव्यक्ती विषयाजर्जनतारतम्यापत्तिः। स्वगन्तवपरगन्तवादि च पूर्ववद् विकल्पम्।

तस्मान् बाव्ये दोषाभाजगुणालंकारमयत्ववशेन नाट्ये अनुविधाभिनय-रूपेण निविष्टनिजमोहमकटतानिवारणकारिणा विभावादिनाप्रारणोकरणात्मना अभिधातो द्वितीयेनाशेन भावकन्धव्यापारेण भाज्यमानो रसः अनुभवममृत्यादि-दिलक्षणेन रज्ज्वमोहबुधैर्विचित्रवलाद् द्रुतिदिम्भारयिकासलक्षणेन सत्वोद्वेग-प्रकाशानन्दमयनिजमविद्विध्याग्निवशेन परब्रह्मांवादसविधेन भोगेन परं नुपगते^२ इति। अभिनवभारती पृ २७६, २७७

१. काव्यस्यात्मा न एवापेक्षया आदिकवे पुरा।

श्रीचन्द्रादिकालोऽयं न च नोद्वेगमागच्छ ॥ ध्वया. १, १

अर्थ—भट्टनायक ने कहा है कि रस की प्रतीति (अनुमिति) उत्पत्ति तथा अभिव्यक्ति दोनों ही नहीं बन सकती। आत्मगतत्वेन रस की प्रतीति मानने पर कण्ठरस में सामाजिकों को दुःख की प्रतीति होगी। और न आत्मगतत्वेन रस-प्रतीति बन सकती है क्योंकि रस की प्रतीति के कारणभूत सीतादि सामाजिक के प्रति विभाव नहीं बन सकते। न सीतादि विभावों के द्वारा सामाजिक को अपनी कान्ता का ही मध्य में स्मरण होना है। कान्तावादि साधारणधर्म द्वारा भी सीतादि सामाजिक के प्रति विभाव नहीं बन सकते, क्योंकि सामान्य व्यक्ति से स्पष्ट विलक्षणतावाले पावन्ती आदि में आराध्यत्वज्ञान के प्रतिग्रन्थक होने से देवादि विभावों का साधारणीकरण भी नहीं बन सकता। अलोकसामान्य रामादि के समुद्रलघनादि असाधारण धर्मों में सामाजिकों का स्वकृतिसाध्यत्व-ज्ञान न होने से उनका साधारणीकरण कथमपि संभव नहीं। अतः वे सामाजिक के उत्साह के विभाव नहीं होंगे। और न समुद्रलघन करने वाले राम की स्मृति ही सामाजिक को हो सकती है, क्योंकि स्मृति अनुभूत वस्तु की ही होती है और रामादि का तथा उनके समुद्रलघनादि कार्यों का प्रत्यक्षज्ञान सामाजिक को नहीं हुआ है। अतः रामादिगत उत्साहादिसंज्ञाविज्ञान भी सामाजिकों के रसोद्बोध में कारण नहीं हो सकता। शब्द तथा अनुमान के द्वारा रामादिगत उत्साह की प्रतीति मानने पर भी उससे सामाजिक को वीररसानुभूति नहीं हो सकती। जैसे कि प्रत्यक्षारम्भज्ञान से नायक-युगल की प्रतीति होने पर उनसे सामाजिक को शृंगारादि की अनुभूति नहीं होती है। प्रत्युत नायक-युगल के प्रणयव्यवहार का प्रत्यक्ष करने पर सामाजिकों में अपनी-अपनी चित्तवृत्ति के अनुसार लज्जा, जुगुप्सा, स्पृहा आदि भावों की प्रतीति होगी, न कि रस की। अतः रस की अनुभव, स्मृति आदि रूप प्रतीति नहीं बन सकती।

103282

रस की उत्पत्ति मानने पर भी उपर्युक्त दूषण उपस्थित होते हैं। अभिव्यक्ति मानने पर पूर्वसिद्ध वस्तु की अभिव्यक्ति होने से रस की शक्तिरूप से पहले स्थिति माननी होगी। तथा अभिव्यक्ति सामग्री के तारतम्य से रसानुभूति में भी तारतम्य उपस्थित होगा। किन्तु रसानुभूतिगत तारतम्य को कोई भी सामाजिक स्वीकार नहीं करता। अभिव्यक्तिपक्ष में भी रस स्वगत है अथवा परगत है, और उन दोनों को मानने में जो दूषण हैं वे प्रतीतिवाद की तरह ही हैं।

अतः काव्य में दोषाभावविशिष्ट, गुणालकारयुक्त शब्दों के द्वारा तथा नाट्य में आंगिक आदि चतुर्विध अभिनय द्वारा माहावरण को दूर करने वाले विभावो-साधारणीकरणरूप, अभिधा से भिन्न, भावकत्व व्यापार द्वारा साधारणीकृत रत्यादि संज्ञाविभाव का अनुभव, स्मृति आदि ज्ञानों से विलक्षण, रज और तम के सम्पर्क के वैचित्र्य से द्रुति, विस्तार और विकासरूप, रज और तम को दबाकर सत्त्व के उद्बुद्ध होने से प्रकाश व आनन्दरूप निज आत्मा में अन्तःकरण को अन्तः-प्रतीतिगुण्य विभ्रान्तिलक्षण, परब्रह्म के आस्वाद के समान, भोग व्यापार से भोग भ्रमात् ज्ञान रूप आस्वादन सामाजिक को होता है।

निम्नलिखित ध्वन्यालोकलोचन के उद्धरण में भट्टनायक के मत का निरूपण अधिक स्पष्ट किया गया है —

ननुक्त भट्टनायकेन-रसो यदा परगततया प्रतीयते तर्हि ताटम्यमेव स्यात् । न च स्वगतत्वेन रामादिचरितमग्रात्काव्यादसौ प्रतीयते । स्वात्मगतत्वेन च प्रतीयते स्वात्मनि रसस्योत्पत्तिरेवाभ्युपगता स्यात् । सा चायुक्ता, सीतायाः सामाजिक प्रत्यविभावत्वान् । कान्तात्वा साधारण वासनाविकासहेतुविभावनायाः प्रयोजनमिति चेत्—देवतावर्णनादी तदपि कथम् । न च स्वकान्तास्मरण मध्ये सुवेद्यते । अलोक-सामान्यानां च रामादीनां ये समुद्रसेनवृन्धादयो विभावाम्ने कथं साधारण्य भजेयुः । न चोत्साहादिमानं रामं स्मर्यते, अननुभूतत्वान् । शब्दादपि तत्प्रतिपत्तौ न रसोपजनः । प्रपञ्चादिव नायकमियुनप्रतिपत्तौ । उत्पत्तिपक्षे च कस्यास्योत्पादाद् दुर्विवेकस्य प्रोक्षाम् पुनरप्रवृत्तिः स्यात् । नत्र उत्पत्तिरपि, नाप्यभिध्यक्तिः, शक्ति-रूपस्य हि शृङ्गारस्याभिध्यक्तौ विषयार्जनतारतम्यप्रवृत्तिः स्यात् । तत्रापि च स्वगतोऽभिध्ययने रसः परगतो वेति पूर्ववदेव दापः । तेन न प्रतीयते नोत्पद्यते नाभिज्यज्यते काव्येन रसः । किं त्वन्यशब्दवैलक्षण्य काव्यात्मन शब्दस्य व्यग्रता-प्रसादात् । तत्राभिधायकत्वं वाच्यविषयम्, भावकत्वं रसादिविषयम्, भोगकृत्वं महदयविषयमिति त्रयोऽनभूता व्यापाराः । तत्राभिधायकस्य यदि शुद्ध स्यात्तत्तन्ना-दिभ्यः शास्त्रगद्याभ्यं श्लेषाद्यनङ्काराणां को भेदः ? वृत्तिभेदवैचित्र्यं चाकिञ्चिन्-करम् । श्रुतिदृष्टादिवर्जनं च किमर्थम् ? तेन रसभावनाभ्यो द्वितीयो व्यापारः ; यद्वशादभिप्रायः विलक्षणः । तच्चैतद्भावकत्वं नाम रसान् प्रति यत्काव्यस्य तद्विभावा-दीनां साधारणत्वापादनं नाम । भाविते च रसे नस्य भोगः योऽनुभवस्मरणप्रति-पत्तिभ्यो विलक्षण एव द्रुतिविस्तरविक्रमात्मना रजस्तमोर्वैचित्र्यानुविद्धमूलकमभ-निजचित्वभावनिर्बन्धिद्विधान्वितक्षणं पञ्चदश्याम्वादसुविधः । स एव च प्रधान-भूतोऽयं निदरूपः, इति ।^१

इसका अर्थ प्रायः अभिनवभारती के उद्धरण के समान ही है । किन्तु यहाँ अपने मत का प्रतिपादन करते हुए भट्टनायक ने काव्यशब्दों में अन्य शास्त्रीयशब्दों की अनेका विलक्षणता बतलाई है । अन्य शास्त्रीय शब्दों में जहाँ केवल अभिप्राय तथा अभिप्रायगत लक्षणव्यापार ही होता है, वहाँ काव्यशब्दों में अभिप्राय, भावकत्व, भोगकत्व ये तीन व्यापार होते हैं । अभिप्राय का विषय वाच्यार्थ, भावकत्व का विषय विभाव, अनुभाव, व्यभिचारिभाव व स्यादिभाव और भोगकृत्वव्यापार का विषय महदय है । यदि काव्यशब्दों में शुद्ध अभिप्रायव्यापार ही होता तो अनेकार्थ-बोधन की इच्छा में एक पद का एतवार उच्चारणकरनाभ्यं तन्नादि से श्लेषादि अलङ्कारों का कोई भेद नहीं होगा । क्योंकि तन्त्र तथा श्लेषादि अलङ्कार दोनों में ही एक पद में अनेकार्थ का बोध होता है । अतः च, काव्यशब्दों में केवल अभिप्राय व्यापार मानने पर उपनागरिकादिवृत्तिभेद मानना नौ निष्पन्न होना । और काव्य

में श्रुतिदुष्टादि दोषों का परित्याग भी निरर्थक होता । क्योंकि इनके होने न होने से वाच्यार्थ में कोई भेद नहीं पड़ता । अतः काव्यशब्दों में अभिधा से भिन्न भाव-कत्व व भोगकृत्व व्यापार भी मानने होते हैं । इनमें भावकत्व विभावादि का साधारणीकरण है । और भोगकृत्व या भोगव्यापार साधारणीकृत रत्यादिरत्याधि-भाव का रजोगुण व तमोगुण के वैचित्र्य से युक्त उद्विग्नस्व के कारण अन्तःकरण की निजचित्स्वभावरूप लोकोत्तर-आनन्द में वेदान्तरग्न्यस्थितिरूप सहृदय-कृत आस्वादन है । वही रस है ।

विवेचन—भट्टनायक की मान्यता है कि रस (रत्यादि रत्याधिभाव) की प्रतीति नहीं बन सकती, क्योंकि प्रतीति मानी जाय तो वह अनुकार्य राम आदि, अनुकर्ता नट तथा सामाजिक इनमें से किसमें मानी जायगी ? अनुकार्य राम आदि में तो रस की प्रतीति इसलिए नहीं बन सकती कि उनको सत्ता इस समय विद्यमान नहीं है । अनुकर्ता नट तथा सामाजिक में रस की प्रतीति इसलिए सम्भव नहीं है कि रस-प्रतीति के कारणभूत सीतादि विभाव अनुकार्य रामादि के प्रति हैं न कि अनुकर्ता नट तथा सामाजिक के प्रति । अनुकार्य रामादि तथा अनुकर्ता नट में रस की प्रतीति मानने पर सामाजिक के साथ रत्यादि का कोई सम्बन्ध न होने से उन्हें रत्यादि का आस्वाद नहीं होगा । और सामाजिक के आस्वाद के लिए ही काव्य या नाटक आदि का समग्र प्रयास है । सामाजिक में रस-प्रतीति मानने पर जैसे राम को शोक रत्याधिभाव से दुःख होता है उसी प्रकार सामाजिक को भी शोक की प्रतीति से दुःख ही होगा । इस प्रकार करुणरसप्रधान काव्यों के श्रवण व नाटकों के देखने में सहृदय की प्रवृत्ति नहीं होगी, क्योंकि वह आनन्द-प्राप्ति के लिए इनमें प्रवृत्त होता है न कि दुःखाधिगति के लिए ।

यदि यह कहा जाय कि सीतादि में सीतात्वादि विशेष धर्मों के साथ वान्तात्वादि साधारण धर्म भी रहते हैं । अतः वान्तात्वादि साधारण धर्मों के द्वारा सीतादि सामाजिक के प्रति भी विभाव बन सकते हैं तो यह कथन भी उपयुक्त नहीं, क्योंकि वान्तात्वादि साधारण धर्मों के रहने पर भी सीतादि में सीतात्वादि विशेष धर्मों तथा पूज्यत्वादि रसप्रतिबन्धक धर्मों का परित्याग नहीं हुआ है । और विशेष व प्रतिबन्धक धर्मों के रहने हुए वान्तात्वादि साधारण धर्मों के द्वारा भी सीतादि सामाजिक के प्रति विभाव नहीं बन सकते । अन्यथा माता, स्वयं, स्वसा आदि भी वान्तात्वादि साधारण धर्मों का लेकर पुत्रादि के प्रति विभाव होने लग जायेंगे और माता आदि विभावों से भी पुत्रादि में रति की उत्पत्ति होने लगेगी ।

काव्य व नाट्य में सीतादि विभावों की उपस्थिति के परवान् वान्तात्वरूप सादृश्य के कारण सामाजिकों को अपनी वान्ता का स्मरण हो जायगा और उससे सामाजिक में रति की प्रतीति बन जायेगी । इस प्रकार परम्परया अपनी वान्ता का स्मरण कराकर सीतादि को सामाजिक के प्रति विभाव माना जाय तो भी उचित नहीं है । क्योंकि किसी भी सामाजिक को काव्य या नाटक में काव्य-शब्दों तथा

अभिनय द्वारा उपस्थापित सीतादि विभावो के ज्ञान के बाद मध्य में अपनी कान्ता का स्मरण अनुभवमिद नही है। तथा देवता आदि के विभाव होने पर उनमें आराध्यत्व, पूज्यत्व आदि बुद्धि के प्रतिबन्धक होने से कान्तात्वादि साधारण धर्मों को लेकर भी पावत्यादि विभावो से सामाजिकों में कथमपि रति की उत्पत्ति नही मानी जा सकती।^१ क्योंकि प्रतिबन्धकाभादमहवृत्त कान्तात्वादि-साधारणधर्म-पुरस्सर ही पावती, सीतादि सामाजिक की रति के विभाव बन सकते हैं, अन्यथा नहीं। इसीलिए पंडितराज जगन्नाथ^२ ने अप्रामाण्यनिश्चय से अनालिगित अगम्यात्वप्रकारकज्ञानविरह का विभावतावच्छेदककोटि में निवेश किया है। अर्थात् अप्रामाणिक ज्ञान से रहित यह अगम्या है इस ज्ञान का अभाव हमें विभाव में होना चाहिए, तभी वह सामाजिकों के प्रति विभाव बन सकता है। माता, स्वसा, सीता आदि में कान्तात्वरूप साधारणधर्म के रहने पर भी उनमें ये अगम्या हैं इस ज्ञान का अभाव नहीं है। अतः वे सामाजिकों के प्रति विभाव नहीं हो सकते।

अपि च^३ वीर रस में लोकमान्यातीत रामादि के समुद्र-सेतु-वधन आदि विभावो में किसी भी साधारण धर्म के न होने में उनको साधारणधर्मपुरस्सर उपस्थिति भी नहीं बन सकती। रामादिकृत समुद्र-सेतु-वधन के ज्ञान से रामादिगत उत्साह स्यायिभाव का स्मरण हो जाता है और उससे सामाजिकगत उत्साह स्यायिभाव का उद्बोधन हो जायगा, यह भी नहीं माना जा सकता। क्योंकि रामादिगत उत्साह स्यायिभाव का या उत्साह-शक्तिसम्पन्न रामादि का पूर्ण अनुभवात्मक ज्ञान सामाजिकों को नहीं है, अतः उसकी स्मृति भी नहीं बन सकती। अनुभव के बिना किसी वस्तु का स्मरण नहीं माना जा सकता। प्रत्यक्षप्रमाण द्वारा रामादिगत उत्साह स्यायिभाव का ज्ञान न होने पर भी शब्द द्वारा उसका ज्ञान सम्भव है अतः उसकी स्मृति सामाजिकों को बन सकती है, यह कथन भी युक्तियुक्त नहीं है। क्योंकि जिस प्रकार नायक-मिथुन का प्रत्यक्षान्वित ज्ञान होने पर सामाजिकों में उससे भ्रान्ति-रूप रस का उदय या उद्बोध नहीं होता है, उसी प्रकार शब्द द्वारा ज्ञात उत्साहशक्तिसम्पन्न राम के ज्ञान से भी सामाजिकों में रस या उद्बोध या उत्साह नहीं बन सकता। इसीलिए रसगंगाधरकार^४ ने स्पष्ट कहा है कि

१. न च कान्तात्वं साधारणं बान्धनादिकामहवृत्तिविभावनायां प्रयोज्यमिति चेत् देवतावर्णनादौ तदपि वयम् । न च स्वकान्ताम्भरणं मध्यं भवत्येव । ध्वन्यालोचन पृ. १८१

२. न च कान्तात्वं साधारणविभावतावच्छेदकमत्राप्यश्रुतिं वाक्यम् । अप्रामाण्यनिश्चयाना-
लिङ्गतागम्या प्रकारकज्ञानविरहस्य विनेच्छता-सम्बन्धावच्छेदप्रतिपक्षोक्तिरस्य
विभावतावच्छेदकतावबन्ध निवेद्यमान् । अगम्या स्वसादेरपि कान्तात्वादिना
सम्भारते । —रसगंगाधर पृ. २४

३. अनात्ममान्यानां समाधीनां ये समुद्रमनुबन्धादयो विप्रवाप्ते कथं साधारण्यं भवेत् ॥

—ध्वन्यालोचन पृ. १८१ ।

४. एवमवहाररन्दांतरद्वयनायकमिथुनवृत्तान्तवर्तिनानाप्रिवास्याप्यहमव्यवर्ते ।

—रसगंगाधर, पृ. २४९ ।

व्यावहारिक शब्दों से उत्पन्न नायक-मियुन के वृत्तान्त-ज्ञान की तरह शब्दजन्य ज्ञान से भी सामाजिकों को उसमें रमणीयतारूप अलौकिक आनन्द का अनुभव नहीं होगा। उपर्युक्त रीति से सामाजिकों में सीतादि विभावों से रत्यादि स्याद्विभावों की प्रतीति किसी भी प्रकार नहीं बन सकती। अतः शकुन्तला का प्रतीतिवाद (अनुमितिवाद) रस के विषय में सर्वथा अमंगल है।

भट्ट लोल्लट का उत्पत्तिवाद भी रस के विषय में नहीं माना जा सकता। क्योंकि अनुकार्य रामादि में तथा अनुकर्ता नट में रति की उत्पत्ति मानने पर उस रति का सामाजिक के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध न होने से सामाजिक में रसास्वादन की समस्या का समाधान नहीं हो सकता। तथा सामाजिकों के प्रति सीतादि के विभाव न होने से उन विभावों से सामाजिक में रति की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती। और 'तुष्यन्तु दुर्जन-धाय' से सीतादि विभावों से सामाजिक में रति की उत्पत्ति मानने पर कर्णरमास्वादवेला में रामादि की तरह सामाजिक भी शोक से ग्रस्त होगा। किन्तु कोई भी व्यक्ति काव्य-पठन या नाट्य-दर्शन में दुःख के लिए प्रवृत्त नहीं होता, अतः कर्णरमप्रधान काव्यों के पठन व नाटकों के दर्शन में किसी भी सामाजिक की प्रवृत्ति नहीं होगी।

आनन्दवर्धनादिसम्मत अभिव्यक्तिवाद भी रत्यादिरूप रस में नहीं बन सकता, क्योंकि इस पक्ष के मानने पर सामाजिकों में वास्तवरूप से विद्यमान स्याद्विभाव की ही विभावादि में अभिव्यक्ति माननी होगी। ऐसी स्थिति में जिस प्रकार अन्धकार में स्थित घट की अभिव्यक्ति में प्रकाश के तारतम्य से अन्तर पड़ता है अर्थात् जितना प्रकाश अधिक होता है उतनी ही घट की अभिव्यक्ति भी अधिक स्पष्ट होती है। उसी प्रकार रत्यादि स्याद्विभावों की अभिव्यक्ति के उपायभूत वाग्तादि विभावों के तारतम्य से रत्यादि-स्याद्विभावरूप रस में तारतम्य होने लगेगा जो कि किसी भी सहृदय को अभीष्ट नहीं है। क्योंकि रस की समान ही प्रतीति सहृदयानुभवमिदं है न कि तरतमभावरूप न्यूनाधिकरूप से। इसी प्रकार हम मत में प्रतीतिवाद तथा उत्पत्तिवाद में रस के स्वगत या परगत मानने पर जो दोष दिये गये हैं, वे भी हैं। अर्थात् अनुकार्य रामादि में व अनुकर्ता नटादि में रति की अभिव्यक्ति मानने पर उसका सामाजिक से सम्बन्ध न होने के कारण सहृदय को रसानुभूति नहीं होगी। और सीतादि विभावों के, सामाजिक में रहने वाले रत्यादि की अभिव्यक्ति के, उपाय न होने से उन विभावों में सामाजिक में रसाभिव्यक्ति बनेगी नहीं। अतः रसविषय में भट्ट लोल्लट, शकुन्तला तथा आनन्दवर्धनादि द्वारा प्रतिपादित उत्पत्तिवाद, प्रतीतिवाद व अभिव्यक्तिवाद नहीं बन सकते। इसलिए भट्टनायक रसविषयक भरतसूत्र की अभिनव व्याख्या उपस्थित करते हैं।

उनके अनुसार अन्य शास्त्रीय शब्दों की अपेक्षा काव्य-शब्दों में विलक्षण है। इसलिए सभी आलंकारिकों में सामान्य शब्दार्थ के साहित्य की काव्य न मानकर लोकोत्तरव्यंशकारी शब्दार्थ-साहित्य की काव्य माना है। काव्य के शब्द

व अर्थ में चमत्कार होना आवश्यक है। चमत्कारहीन शब्दार्थों का साहित्य किसी भी दशा में काव्य की श्रेणी में नहीं आ सकता। अतः सुतरा काव्यशब्दों में अन्य शब्दों की अपेक्षा विलक्षणता है। इसलिए जहाँ अन्य शास्त्रीय शब्दों में केवल अभिधा (लक्षणा भी इसके अन्तर्गत है) व्यापार रहता है वहाँ काव्य शब्दों में अभिधा से भिन्न भावकत्व और भोजकत्व ये दो व्यापार भी रहते हैं। इनमें अभिधा व्यापार का विषय वाच्यार्थ, भावकत्व व्यापार का रत्यादि तथा भोजकत्व व्यापार का विषय सहृदय है।

अभिधा व्यापार से सीतादि विभावों की सीतात्वादि विशेष रूप से, कटाक्षादि अनुभावों की राम-सम्बन्धी कटाक्षादि रूप से, लज्जा, श्रोतुम्व्य आदि व्यभिचारी भावों की सीतादिव्यक्तिविशेषसम्बन्धित्व आदि रूप से तथा रत्यादि स्यायिभाव की राम-सम्बन्धी रतिरूप से उपस्थिति होती है। उन विभावादि की उपस्थिति होने पर सहृदय का उन विभावादि से किसी प्रकार का सम्बन्ध न होने से सामाजिक में रत्यादि स्यायिभावों की प्रतीति नहीं बन सकती। प्रत्युत लज्जा, ईर्ष्या आदि भाव ही सामाजिक में उत्पन्न हो सकते हैं। इस दोष के निराकरण के लिए भट्टनायक ने काव्य-शब्दों में भावकत्व (भावना) नामक दूसरा व्यापार स्वीकृत किया, जिसका कार्य विभावादि में सीतात्वादि विशेषधर्मों का निराकरण कर कान्तात्व आदि सामान्य धर्मों के साथ उनकी उपस्थिति कराना है। यहाँ यह बात ध्यान में रखनी चाहिए कि पूर्व पक्ष में भी भट्टनायक ने कान्तात्वादि धर्म के साथ सीतादि विभावा की उपस्थिति बतलाई थी और उसका निराकरण भी 'देवतादौ साधारणीकरणयोग्यत्वात्, समुद्रलघनादेरमाधारण्यात्' अर्थात् पार्वती आदि देवतारूप नायिकाया के वर्णनमूल्य में उनमें आधारव्यव-ज्ञान के प्रतिबन्धक होने से कान्तात्व का ज्ञान भी नहीं हो सकता, तथा लोक-सामान्यभिन्न रामादि के, समुद्र में सेतुवधनादि में उत्साह के कारण त्वङ्गनिसाध्यत्व-ज्ञान के अभाव से उत्साह के विभाव समुद्रमेतुवधनादि का साधारण्य भी अनुपपन्न है, इस सन्दर्भ के द्वारा किया था। उसी तरह यहाँ भी उसका निराकरण किया जा सकता है। तथापि पूर्वपक्ष में सीतादि विभावों की कान्तात्वादि-साधारणधर्मपूर्वक उपस्थिति होने पर भी वहाँ रसविरोधी सीतादि में पूज्यत्वादि विशेषधर्मों का परिहार नहीं किया गया था। अतः उन विशेषधर्मों के भी विभावादि में विद्यमान रहने में सामाजिक में उन सीतादि विभावों में रत्यादि की प्रतीति नहीं बन सकती थी। किन्तु भट्टनायक द्वारा स्वीकृत भावकत्व व्यापार न केवल कान्तात्वादि साधारण धर्मों के साथ सीतादि विभावों की उपस्थिति कराना है, अपितु रसविरोधी सीतात्वादि विशेषधर्मों तथा उसमें अगम्यात्व व पूज्यत्व आदि धर्मों का निराकरण भी करता है। अतः अब सीतादि विभावों की, रसविरोधी सीतात्वादि व पूज्यत्वादि विशेषधर्मों का निराकरण करते हुए, केवल कान्तात्वादि साधारणधर्मपूर्वक उपस्थिति होने पर सीतादि विभावों से सहृदय में रत्यादि की प्रतीति या अनुभूति में कोई बाधा नहीं आती।

भट्टनायक के अनुसार शब्द के भावकत्व व्यापार का कार्य विभावादि का साधारणीकरण अर्थात् विभावादि में से रसप्रतीतिविरोधी अगम्यत्व सीतात्वादि विशेषधर्मों का निराकरण करते हुए कान्तात्वादि साधारणधर्मपूर्वक उनकी उपस्थिति करना है। कटाक्ष, भुजाक्षेप आदि अनुभावों में रामसम्बन्धित्वादि विशेष-धर्मों का निराकरण करते हुए कटाक्षत्व और भुजाक्षेपत्व आदि साधारणधर्मपूर्वक उपस्थिति करना तथा लज्जा, औत्सुक्य आदि सहकारिकारणरूप व्यभिचारी भावों में सीतासम्बन्धित्व आदि विशेषधर्मों का प्रतिबन्ध करने हुए लज्जात्वादि रूप से उपस्थिति करना है।

भट्टनायक रत्यादि स्थायिभावों का भी साधारणीकरण मानता है। रत्यादि की रामसम्बन्धित्वादि रूप से उपस्थिति न होकर रतित्वादियधर्मपूर्वक उपस्थिति ही उनका साधारणीकरण है। इस प्रकार रस के कारण विभावादि का तथा रत्यादि स्थायिभावों का ही साधारणीकरण भट्टनायक मानता है न कि सहृदय का। इसीलिए उन्होंने भावकत्व व्यापार का विषय रत्यादिरूप रसादि को ही बताया है न कि सहृदय को।^१ भावकत्व व्यापार द्वारा साधारणीकृत रतित्वादिसामान्यधर्मपुरस्सर उपस्थापित रत्यादि स्थायिभावों का भोगनामक भोजकत्व व्यापार द्वारा सहृदय आस्वादन करते हैं। भोगरूप रस-साक्षात्कारदशा में सहृदय के रजोगुण और तमोगुण का अभिभव होकर सत्त्व गुण का उद्रेक (आधिक्य) होता है। और उस समय सहृदय के चित्त की विग्रान्ति प्रकाशानन्द-रूप आत्मा में हो जाती है। अर्थात् उसमें सहृदय के चित्त का प्रकाशानन्दमय आत्मरूप में परिणाम हो जाता है। मन का यह प्रकाशानन्दरूप में परिणत हो जाना ही भट्टनायक के मत में प्रकाशानन्दमयसविद्विग्रान्ति है। उस दशा में सहृदय-मन के रतिसहकृत प्रकाशानन्दरूप में विग्रान्त हो जाने से वह रतिसहकृत प्रकाशानन्दमय आत्मा का साक्षात्कार करता है। क्योंकि जिस विषय के आकार की चित्तवृत्ति बन जाती है उस विषय के आवरण का नाश होकर तद्विषयक साक्षात्कार पुरुष को होता है। रतिसहकृत प्रकाशानन्दमय आत्मा का साक्षात्कार ही भोग कहलाता है। इस प्रकार भोग व्यापार द्वारा आस्वाद्यमान या भुज्यमान रति ही रस है।

इस मत में रसविषयक भरतसूत्र के 'सयोग' पद का भोज्य-भोजकभाव सम्बन्ध तथा 'निष्पत्ति' शब्द का मुक्ति अर्थ है। मुक्तिवादी भट्टनायक की इस रसविषयक व्याख्या को साम्प्रदायिक साह्यमतानुसारी व्याख्या मानते हैं। यह व्याख्या साह्यमतानुसारी कैसे है? इस की उपपत्ति बतलाते हुए टीकाकारों ने कहा है कि भोगावस्था में रज और तम का अभिभव होकर सत्त्व का उद्रेक होता है। अतः यहा साह्यसिद्धान्त का अनुसरण किया गया है। इसलिए यह व्याख्या साह्य-मतानुसारिणी है। किन्तु ज्ञानदशा में रज और तम का अभिभव होकर सत्त्व के

उद्रेक को वेदान्त आदि अन्य दर्शन भी स्वीकार करते हैं। अतः केवल इस आधार को इन व्याख्या के मान्यमतानुसारी होने में उपयुक्त नहीं माना जा सकता। मेरे विचार में निम्नलिखित आधार इस व्याख्या के मान्यमतानुसारी होने में माना जा सकता है।

जिस प्रकार सात्त्विक-दर्शन अनन्य पुरुष में सुखदुःखादिभ्रम न मानकर प्रकृति के कार्य बुद्धि में मानता है और जब पुरुष का प्रतिबिम्ब, स्वप्न तथा सत्त्व-प्रधान बुद्धि में, पटना है तब पुरुष उससे अपना विवेक (भेद) न समझने के कारण बुद्धि के धर्मों का अपना धर्म समझ लेता है। यही अभिवेककृत भोग पुरुष में सात्त्विक-दर्शनकार मानने हैं। पुरुष के भोग का कारण अविवेक है। इसी प्रकार भट्टनायक के मत के अनुसार जा रत्यादि न्यायिभाव सहृदयों द्वारा बुज्जमान होकर रस कहलाने हैं वे सहृदय के अपने नहीं हैं किन्तु अनुकार्य रामादि में रहने वाले साधारणीकृत न्यायिभाव हैं। भावकत्व व्यापार द्वारा उन रत्यादि न्यायिभावों में रामादिनिष्ठवत्त्व विशेषता का परिष्कार हाकर उनको रसित्वादिभ्यः साधारण धर्म से उपस्थिति होती है। प्रत्ये सहृदय उनको परकीय न्यायिभाव नहीं मानता। अर्थात् रामरति के साधारणीकृत होने से उसमें अपने आपसे अनुप्रवेश से उसे तत्स्य पुरुष की अर्थात् अपने से भिन्न पुरुष की रति नहीं समझता। अतः सहृदय को साधारणीकृत रत्यादि न्यायिभाव का आम्नादन करने में किसी प्रकार की बाधा नहीं पहुँचती। इसलिए जिस प्रकार सात्त्विकदर्शन बुद्धि के धर्मों को ही अविवेक के कारण अपने से भिन्न वस्तु का धर्म न समझने के कारण पुरुष का भोग स्वीकार करता है उसी प्रकार भट्टनायक का सहृदय भी रामादि में स्थित रति को ही साधारणीकरणरूप अविवेक के द्वारा परकीय न समझकर उसका आम्नादन करता है। इसी मान्य-सम्मत भोग-साहृदय के कारण इस मत को बुक्तिवादी तथा इन व्याख्या को सात्त्विक-मतानुसारिणी कहा गया है।

डा० नगेन्द्र ने भरतमूत्र में गृहीत सयोग पद का अर्थ भोग्य-भोजकभाव सम्बन्ध न मानकर भाव्यभावकभाव सम्बन्ध तथा निष्पत्ति शब्द का भुक्ति अर्थ न मानकर भावना या भाविति अर्थ किया है। इसका उपपादन करते हुए उन्होंने कहा है कि 'विभावादि द्वारा भाव्यमान रति ही रस है। और इस सिद्ध रस का बाद में सहृदयों द्वारा भोग्यत्व आम्नादन या चर्चणा होती है। इस प्रकार भुक्ति रसनिष्पत्ति के बाद की घटना है। अतः निष्पत्ति का भुक्ति अर्थ तथा सयोग पद का भोग्य-भोजकभाव सम्बन्ध अर्थ मानना उचित नहीं है।' परन्तु मेरे विचार में डा० नगेन्द्र की यह

१ (क) 'रामादिभ्यः सहृदय रतिप्रतीतिकारिणा दृष्टान्तेन देवकानादिभ्यः च रति समरति। यस्या स्वात्मनि तद्व्यवसायव्यापकविरहितः। अतएव न तदुपपत्त्या तदवगमः'। (स भाष्यी पृष्ठ २८३)

(घ) 'रामानुजैकवत् पश्यन्निष्पत्तिरसः'। (स भाष्यी पृष्ठ २८३)

२ रत्नसिद्धान्त, पृष्ठ १६६।

मान्यना ठीक नहीं। क्योंकि भावना या भावकत्व व्यापार द्वारा विभावादि तथा स्थाविभाव का साधारणीकरण होता है और साधारणीकृत रति का ही रस नहीं माना जा सकता, जब तक कि सहृदयो द्वारा उसका भोगरूप आस्वादन न हो। इसलिए अभिनवगुप्त ने ध्वन्यालोक-लोचन में स्पष्ट लिखा है कि प्रतीतिविषयता को प्राप्त रत्यादि ही रस हैं तथा प्रत्यक्षादि से विनिष्पत्ति (विलक्षण) प्रतीति ही रमना या आस्वादन कहलाती है।^१ यदि अप्रतीयमान वस्तु को रस माना जायगा तो रस अप्रतीयमान पिशाच की तरह अव्यवहार्य हो जायगा। इसलिए उत्पत्ति, प्रतीति या अभिव्यक्ति किसी भी पक्ष को रसविषय में क्यों न स्वीकार किया जाय, उसकी प्रतीति अवश्य माननी होगी। काव्यप्रकाश के टीकाकार भट्टनामनाचार्य भलकीकर ने भी काव्यार्थबोधोत्तरमेव तत्राद्यन भावकत्वव्यापारेण विभावादिरूप-सीतादयो रामस्मरन्निघ्नो रतिश्च सीतात्वरामस्वसम्बन्धाशमपहाय सामान्यत कामिनीत्वरतिस्वादिर्नैवोपस्थाप्यते। अन्त्येन भोजकत्वव्यापारेण सा (साधारणीकृता) रतिरास्वाद्यते इति रतरास्वाद एव रसनिष्पत्ति' इस सन्दर्भ के द्वारा साधारणीकृत रति के आस्वाद को रस बतलाया है न कि साधारणीकृत रति को। प्रतीतिविषयभूत रत्यादि को रस मानने पर यद्यपि 'रसा प्रतीयन्ते'^२ इस उक्ति का विरोध आता है क्योंकि इस उक्ति के द्वारा रसको प्रतीति का उद्देश्य (सिद्ध) रूप बतलाया है। अर्थात् रस पूर्वसिद्ध वस्तु है और उसकी प्रतीति बाद में होती है। किन्तु अभिनवगुप्त ने इस दावा का समाधान 'ओदन पचति' इस लौकिक उक्ति के द्वारा कर दिया है। अर्थात् जिस प्रकार पाक के अनन्तर निष्पन्न होने वाले ओदन का सिद्धवत् मानकर पाक क्रिया का कर्म बतला दिया है उसी प्रकार प्रतीति के अनन्तर निष्पन्न होने वाले रस को सिद्धवत् मानकर प्रतीति क्रिया का कर्म बता दिया है।

दूसरी बात यह है कि रामादिरति भाव्यमान (साधारणीक्रियमाण) अवश्य है किन्तु उसका साधारणीकरण भावकत्व व्यापार से होता है न कि विभावादि द्वारा। अतः विभावादि को भावक कैसे माना जा सकता है? जब विभावादि रति के भावक नहीं है तब उसके साथ विभावादि का भाव्यभावकसम्बन्ध कैसे उपपन्न हो सकता है?

सम्भवतः डा० नगन्द्र को 'काव्येन भाव्यन्ते रसा' इस वचन को देखकर रस की भावना होती है, अर्थात् भाव्यमान या साधारणी-क्रियमाण रत्यादि ही रस है यह भ्रान्ति हो गई है। किन्तु यहाँ भावन का अर्थ साधारणीकरण नहीं है जैसा कि डा० नगन्द्र समझते हैं। अपितु विभावादिरजनित चवर्णा या आस्वाद का विषय होना है। अभिनवगुप्त ने 'काव्येन भाव्यन्ते रसा' इस उक्ति में भावन का विभावा-

१ 'प्रतीयमान एव हि रसः । प्रतीतिरिव विनिष्पत्ति रमना । सर्वपक्षेषु च प्रतीतिरपरिहारा । अप्रतीति हि पिशाचवदव्यवहार्यं स्यात्' (लोचन पृ १८३)

२ रसा प्रतीयन्ते इति ओदन पचति इतिवत् व्यवहार (लोचन पृ १८३)

दिजनि त चर्वण या आस्वादनरूप प्रतीति का विषय होना हो अर्थ बतलाया है ।^१ इसलिये 'आस्वादनात्मानुभवो रसः काव्याय उच्यते' इस कारिका में भी अनुभव शब्द का अर्थ अनुभव का विषय मानना चाहिए क्योंकि रस अनुभव का विषय है न कि अनुभवरूप, यह अभिनवगुप्त ने स्पष्ट किया है ।^२ अभिनवगुप्त ने भी स्वाभिमत रस का प्रतिपादन करते हुए अभिव्यक्त स्थायिभाव को रस नहीं माना किन्तु साधारणीकृत विभावादि द्वारा रतित्वरूप नाधारण धर्म से अभिव्यक्त रत्यादि स्थायिभाव जब सहृदयो के द्वारा आस्वादित होता है तभी उसे रस माना है ।^३

डा नगेन्द्र का यह कथन भी उचित नहीं है कि 'स्थायिभाव ही भावित होकर रसरूप में परिवर्तित हो जाता है' । यह तथ्य मम्मट के उद्धरण से स्पष्ट है । क्योंकि मम्मट ने स्पष्ट लिखा है कि साधारणीकृत रत्यादि जब भोजकत्व व्यापार द्वारा आस्वादित या भुक्त होते हैं तब रस कहलाते हैं ।^४ मम्मट ने भाव्यमान को स्थायी कहा है न कि रस । भट्टनायक मुख्यमान स्थायी भाव को ही रस मानता है, इसका स्पष्टीकरण पंडितराज जगन्नाथ ने भी रसगगार में किया है ।^५ उनका कथन है कि मुख्यमान रत्यादि स्थायिभाव या रत्यादि स्थायिभावों का भोग ही रस है । इस व्याख्या से स्पष्ट है कि केवल भावित स्थायिभाव कभी रसरूप में परिणत नहीं होता अपितु भावित (साधारणीकृत) स्थायिभाव सहृदय द्वारा आस्वाद्यमान होने पर रससत्ता से व्यवहृत होता है ।

भट्टनायक रत्यादि स्थायिभावों का कभी रसरूप में परिवर्तन नहीं मानते जैसे दूध का दही में । स्थायिभाव का रसरूप में परिणाम तो केवल आचार्य विद्वनाय मानते हैं ।^६ अतः 'कल्पना का विषय बनकर सहृदय का स्थायिभाव

१. यत् काव्येन भाव्यते रसा तत्र विभावादिरनित्यचर्वणात्मकास्वादरूपप्रत्ययगोचरतापादन-मव यदि भावन तदभ्युपगम्यत एव (ध० भा० पृ० २७७)
२. संवेदनादयया वरङ्गपरमविविक्तगोचरः आस्वादनात्मानुभवो रसः काव्याय उच्यते । तत्र अनुभवेन च तद्विशय इति मतव्यम् । (ध० भा० पृ० २७७)
३. लोके प्रमदादिभिः नैरेव कारणत्वपरिहाराय विभावादिरसद्व्यवहार्यः साधारण्येन प्रतीनेरनिवृत्तः सामाजिकानां वाननात्मकतया स्थित स्थायी रत्यादिभ्यो भावः स्वाकार इवामिश्रोत्रिण गोचरीकृतः वानात्मकतया चर्यमानः गृह्यादिको रसः (काव्य-प्रकाश ४ अंश पृ० ९१, ९३)
४. रसो नास्ति चाभिप्रायः द्वितीयं विभावादिकाधारणोद्धरणतमना भावकव्यापारेण भाव्यमान स्थायी सञ्ज्ञोद्देशजनन-मवमविद्विधा-उपगम्येन बोधेन भुज्यते इति भट्टनायकः । — (काव्यप्रकाश चतुर्थ अंश पृ० ९०)
५. तत्र भुज्यमानो रत्यादि रसादिभावा वा रसः — (रसगगार प्रथमान्न पृ० २४)
६. 'क्षत्तो रसादिभावन रसात्तरसिप्रा क्षताहृत एव रसो न तु दोषेन घट इव पूर्वविद्धो व्यस्यते । मा दान ३ परिच्छेद पृ० २७

रस बन जाता है। वह (रस) उसके (सहृदय के) अपने स्थायिभाव की ही कल्पनात्मक प्रतीति है'।^१ डा. नगेन्द्र का यह कथन भी उचित नहीं है। क्योंकि अभिनव-भारती, ध्वन्यालोकलोचन तथा काव्यप्रकाश में प्रतिपादित भट्टनायक के मत को देखने से स्पष्ट हो जाता है कि सहृदय का अपना रत्यादि भाव रसरूप में परिणत नहीं होता किन्तु सीतादि विभावों से रामादि में उत्पन्न रत्यादि भाव ही भावकत्व व्यापार द्वारा साधारणीकृत रतित्वादिरूप में उपस्थित होने पर उसमें तटस्थता या परकीयत्व का भान न होने से सहृदयों द्वारा प्रकाशानन्दसविद्विभ्रान्तिरूप से आस्वादित होकर रस कहलाता है। अतः सहृदय अपने रति स्थायिभाव का कल्पनारूप प्रतीति द्वारा आस्वादन करते हैं यह कथन कहा तक उचित है? इसका निर्णय विद्वान् ही करें।

डा. नगेन्द्र की शब्दावली अत्यन्त भ्रामक तथा परस्पर विरोधी प्रतीत होती है। कही वे कहते हैं 'सहृदय का चित्त व्यक्तिगत राग द्वेष से मुक्त होकर अपने स्थायिभाव का साधारणीकृतरूप से आस्वादन करता है। रागद्वेष से मुक्त चित्त द्वारा अपने शुद्ध स्थायिभाव का अनुभव या आस्वादन ही रस है'।^२ अन्यत्र वे यह कहते हैं कि 'सहृदय भावकत्व व्यापार द्वारा अपने स्थायिभाव का साधारणीकृत-रूप में, रस-रूप में, अनुभव करता है और फिर इस प्रकार सिद्ध रस का भोजकत्व व्यापार द्वारा भोग करता है, यही भट्ट नायक का अभिप्राय है'।^३ इससे सिद्ध होता है कि डा. नगेन्द्र स्थायिभाव की भावना और आस्वादन को एक मानते हैं जबकि ये दोनों एक नहीं हैं। क्योंकि भावना स्थायिभाव का साधारणीकरण है और आस्वादन उस साधारणीकृत स्थायिभाव का भोग या साक्षात्कार है। न यह आस्वादन कल्पनात्मक प्रतीति ही है जैसी कि उनकी मान्यता है। कल्पना या भावना से स्थायिभाव का साधारणीकरण होता है किन्तु उसका आस्वादन कदापि कल्पनात्मक प्रतीति नहीं है।

डा. नगेन्द्र ने भट्टनायक-सम्मत रसास्वाद या काव्यानन्द, जिसे कि चित्त की आत्मा में वैद्यान्तर (विषयान्तर) शून्य विषयान्ति कहा गया है, के ब्रह्मास्वाद-सविध होने में उपपत्ति बतलाते हुए कहा है कि 'ब्रह्मास्वाद में रजस् और तमस् का स्पर्श नहीं रहता और रसास्वाददशा में सत्त्व का उद्रेक होने पर भी रजोगुण और तमोगुण का स्पर्श भी रहता है'^४ यह कथन भी उचित प्रतीत नहीं होता। क्योंकि ब्रह्मास्वाददशा में भी त्रिगुणरूपक चित्त के घटमें रज और तम या नन्द्यर उच्छेद नहीं होता अपितु नितान्त अभिभव ही होता है। रसास्वाद की ब्रह्मास्वाद-सहोदर बतलाने का कारण तो यही है कि ब्रह्मास्वाददशा में चित्त में आत्मतिरिक्त

१. रसतिष्ठान्त, १६६।

२. रसतिष्ठान्त, पृ. १६८।

३. वही, पृ. १६८।

४. वही, पृ. १६६, १६७।

किसी भी विषय का सम्पर्क नहीं रहता, केवल आत्माकारा चितवृत्ति ही उस समय जानी जा योगी की रहती है। किन्तु रसास्वाददशा में स्थायिभावादि का भी सम्पर्क रहता है। अतः रसास्वाद को ब्रह्मान्वाद न कह कर ब्रह्मास्वादसंविधवर्ती (सदृश) कहा गया है। पंडितराज जगन्नाथ ने रसगंगाधर में इस तथ्य को पूर्णतया स्पष्ट कर दिया है।^१ विश्वनाथ ने भी साहित्यदर्पण में इसी तथ्य की पुष्टि की है।^२

भावकत्व व्यापार का निरूपण करते हुए डा. प्रेमन्वय्य गुप्त ने साधारणीकरण को व्याप्य तथा भावकत्व को व्यापक व्यापार बताया है^३ तथा व्यापार-शब्द का अर्थ उन्होंने 'तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकवम्' अर्थात् जो करण से उत्पन्न हो तथा करण से उत्पन्न होने का कार्य (फन) का उत्पन्न करता हो, यह किया है। इसी अर्थ का समन्वय उन्होंने भावकत्व व्यापार तथा उसके व्याप्य साधारणीकरण व्यापार में किया है। उनके अनुसार 'भावक' का व्याप्य-शब्दों का एक व्यापार है अतः वह कान्यशब्द-जन्य है तथा फनरूप में रस-भावन का जनक है। किन्तु साधारणीकरण का क्षेत्र कुछ सीमित है। साधारणीकरण विभावादि का व्यापार है। वह स्वयं भाषा के कलात्म्य एवं भाव-प्रयोग प्रयोग के फलस्वरूप उत्पन्न होता है, विभावादि में रहता है तथा फनरूप में प्रमानु-चेतना के मोह-सकट का निवारण करता है। इस प्रकार भट्टनायक का साधारणीकरण उनके व्यापक भावकत्व व्यापार का एक अंग है।^४ किन्तु यह कथन उचित प्रतीत नहीं होता। क्योंकि यहाँ व्यापारशब्द नैयायिकों द्वारा प्रतिपादित उपर्युक्त अर्थ में प्रयुक्त नहीं हुआ है अतः अभिप्रा, लज्जा, व्यञ्जना आदि शब्द-शक्ति में ही प्रयुक्त हुआ है। जिस प्रकार अभिप्रा आदि, शब्दों में रहने वाली, शक्तियाँ हैं जो कि भिन्न-भिन्न व्यर्थों की प्रतीति कराती हैं, उसी प्रकार भट्टनायक ने कान्य-शब्दों में अभिप्रा में अतिरिक्त भावकत्व और भोक्त्व नामक दो शक्तियाँ और मानी हैं जो कि क्रमशः विभावादि के साधारणीकरण का तथा साधारणीकृत रसादि का साक्षात्कारात्मक भोग कराने का कार्य करती हैं। जेने शब्द अभिप्रा व्यापार का जनक नहीं है किन्तु आश्रय है। उसी प्रकार कान्य-शब्द भावकत्व व भोक्त्व व्यापार के जनक नहीं हैं अपितु आश्रय हैं, और अर्थप्रतीति कराने के कारण प्रत्यायक (सोपक) कहलाते हैं न कि जनक। अतः अभिप्रा या भावकत्वरूप शब्द-व्यापार में 'तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकवम्' इस व्यापार के लक्षण का समन्वय नहीं हो सकता।

१ (क) अथ भाग्य विषयसकलनाद् ब्रह्मान्वादसंविधवर्ती भवति । (रसगंगाधर पृ. २५)

(घ) इयं च पञ्चदशशब्दान् समारोपितव्यया विभावादिदिग्दर्शनस्य विदितव्यम् ।

—(रसगंगाधर पृ. २३)

२ आदयः काव्याप्यसंज्ञाज्ञानात् समुद्भवः । —साहित्यदर्पण पृ. ५

३ रसगंगाधर का भावकत्व व्यापकत्व, पृ. १६९।

४ का. पृ. १४९।

‘साधारणीकरण भावकत्व व्यापार का अंग है। अतः प्राधान्य भावकत्व व्यापार में होने से भावकत्व का ही व्यापाररूप से प्रतिपादन भट्टनायक ने किया है न कि साधारणीकरण का’ इसका समर्थन करते हुए श्री गुप्त ने^१ कुठारजन्य कुठार-दारुसंयोग में अगभूत कुठार का उद्यमन, निपतन आदि अवान्तर व्यापारों की कल्पना की है और कहा है कि यहाँ प्रधान होने से कुठार-दारुसंयोग को ही व्यापार माना गया है, औरों को नहीं। किन्तु यह मान्यता भी उचित प्रतीत नहीं होती। क्योंकि करण का व्यापार वह होना है जिसके बाद क्रिया (फल) की सिद्धि बिना किसी व्यवधान के हो जाय। कुठारजन्य उद्यमन और निपतन आदि क्रियाओं के पश्चात् भी कुठार-दारुसंयोग के बिना छिदिक्रिया की सिद्धि नहीं होती अतः उन्हें व्यापार नहीं माना जा सकता। दूसरी बात यह है कि उद्यमन व निपतन कुठारगत क्रियायें हैं न कि व्यापार, और न ये कुठारजन्य हैं, किन्तु कुठाराश्रित हैं।

अपि च न्यायादि-दर्शनशास्त्र में व्यापारशब्द क्रिया का वाचक न होकर कारण तथा फल के बीच में रहने वाले अवान्तर तत्व का वाचक है, वह तत्व चाहे गुणरूप हो, क्रियारूप हो या और कोई वस्तु हो। कुठार तथा तज्जन्य छिदिक्रिया के मध्य जिस कुठारदारुसंयोग को व्यापार माना है, वह गुणरूप है। ‘ज्योतिष्टोमेन स्वर्गं कामो यजेत’ इत्यादि वेदवाक्यों में ज्योतिष्टोमयाग तथा स्वर्गप्राप्तिरूप फल के मध्य में वर्तमान अपूर्व (यज्ञजन्य अतिशयविशेष) रूप व्यापार एक सत्कारविशेष है, जिसकी कल्पना इसलिए की गयी है कि ज्योतिष्टोमादियागों के क्रियारूप होने से वे अनुष्ठान के बाद नष्ट हो जाते हैं। अतः देहत्यागानन्तर होने वाली स्वर्गप्राप्ति के कारण वे नहीं बन सकेंगे, क्योंकि स्वर्गप्राप्तिरूप फल के समय उनकी स्थिति नहीं है। अतः कारण के बिना फलप्राप्ति कैसे होगी? इस अनुपपत्ति का निराकरण करने के लिए यज्ञ से तज्जन्य अपूर्व मध्य में माना गया है जो कि स्वर्गप्राप्तिरूप फल तक रहता है। स्वर्गसाधन यज्ञादि अपूर्वरूप अवान्तरव्यापार के द्वारा स्वर्गरूप फल को उत्पन्न करते हैं। अतः कारण के न रहने पर भी स्वर्गोत्पादनरूप फल की अनुपपत्ति नहीं है। इसलिए यहाँ व्यापारशब्द एकमात्र क्रिया का वाचक न होकर ‘तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वरूप’ पारिभाषिक व्यापार का वाचक है। और ऐसा व्यापारतत्त्व उद्यमन निपतन में नहीं है, अतः उनको व्यापार मानना असंगत है।

विभावादि को साधारणीकरण का आश्रय बतलाना भी संगत नहीं, क्योंकि विभावादि साधारणीकरण के विषय हैं न कि आश्रय। आश्रय तो वे साधारणीभवन के हैं। इसलिए ‘भावकत्व रसादिविषयम्’ इस उक्ति के द्वारा विभावादि को साधारणीकरण का विषय बतलाया गया है।^२

वस्तुतः भावकत्व व साधारणीकरण दो भिन्न व्यापार नहीं हैं जैसा कि डा. गुप्त की धारणा है, अपितु एक ही हैं। अतः साधारणीकरण को भावकत्व का अंग

१. रसभगधर का शास्त्रीय अध्ययन, पृ. १४८-१४९।

२. लोचन पृ. १८२।

मानना समुचित नहीं है। अभिनव-भारती^१ सोचन^२ तथा रसगंगाधर में भावकत्व को साधारणीकरणरूप ही बतलाया गया है।^३ 'विभावादिसाधारणीकरणात्मना भावकत्वव्यापारेण' इस अभिनव-भारती की उक्ति में आत्मशब्द का अर्थ स्वरूप है अर्थात् विभावादि का साधारणीकरण ही भावकत्व का स्वरूप है। डा० गुप्त^४ का यह कथन कि साधारणीकरण समस्त भावकत्व में सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंश है अतः इसे भावकत्व की आत्मा (जीवन) कहा गया है सगत नहीं है, क्योंकि साधारणीकरण को छोड़कर भावकत्व व्यापार का कौन सा अप्रधान अंश बच जाता है जिसकी तुलना में साधारणीकरण को महत्वपूर्ण अंश बतलाया गया। उन्होंने भावकत्व व्यापार का फल जो रस-भावन माना है, वह रत्यादि के साधारणीकरण के अतिरिक्त क्या वस्तु है? डा० गुप्त ने भावकत्व व्यापार या साधारणीकरण का निजमोहस-कटनानिवारणरूप जो फल बतलाया है वह भी यही है कि विभावादि के साधारणीकरण न पूर्व सहृदय उनको रामादिविशेषव्यक्ति से सम्बन्धित समझता था और साधारणीकरण के बाद उनका उस व्यक्तिविशेष के साथ सम्बन्ध का निवारण या परिहार हो जाता है। इसके अतिरिक्त भावकत्व या साधारणीकरण व्यापार से प्रमाता का कोई अज्ञान नष्ट नहीं होता। प्रमाता की चेतना में रजोगुण व तमोगुण-जन्य अज्ञानादि का नाश तो भोगदशा में सत्त्व के उद्रेक से होता है। जबकि रज व तम का निनाश अभिभव हो जाना है न कि भावकत्व या साधारणीकरण के द्वारा।

डा० गुप्त ने भट्टनायक किन-किन तत्वा का साधारणीकरण मानते हैं? इसका प्रतिपादन करते हुए लिखा है 'भट्टनायक के विचारों पर सामान्यतया दृष्टि डालने से यही प्रतीत होता है कि उन्हें वस्तुपक्षीय सामग्री अर्थात् विभाव, अनुभाव व अभिचारी भावों का ही साधारणीकरण अभीष्ट है।'^५ 'जहाँ तक सामाजिक के स्थायिभावों का प्रश्न है, भट्टनायक का वक्तव्य है कि वे भावकत्व व्यापार से भावित होते हैं उन्हें उनका साधारणीकरण नहीं अपितु भावन अभिप्रेत है।'^६ इसी तथ्य का समर्थन करते हुए उन्होंने तर्क दिया है कि साधारणीकरण शब्द में अभूततद्भावार्थक 'च्चि' प्रत्यय का प्रयोग होने से जो पहले असाधारण हैं उन्हीं का साधारणीकरण होता है और स्थायिभाव असाधारण नहीं है अतः उनमें साधारणीकरण का प्रश्न ही नहीं उठता। किन्तु डा० गुप्त को यह धारणा भ्रान्त

१ 'विभावादिसाधारणीकरणात्मना भावकत्वव्यापारेण' अ भा पृ २७७

२ तर्चनम् भावकत्व नाम रसाप्रति यत्काव्यस्य तद्विभावादीनां साधारणादीनाम् नाम — (नाचन पृ १८३)

३ तस्मादभिप्राय निवेदिता पदाया भावकत्वव्यापारणाभ्यां चादिरमविरोधिनानप्रतिषेध-
द्वारा वातावरणदिरमानुष-तदर्थपुरस्कारेण व्याप्यते । रसगंगाधर पृ २४

४ रसगंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन पृ १४८।

५ रसगंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन, पृ १४३।

६ यही, पृ १४४।

है। स्थायिभाव भी साधारणीकरण से पूर्व असाधारण है। उनमें रामादिव्यक्ति-विशेष का सम्बन्ध ही असाधारणता है अतः उनका भी साधारणीकरण हो सकता है और होता है। अन्यथा अभिनवगुप्त^१ को भी साधारणीकृत विभावादि के बल से उद्बुद्ध होने वाले, सामाजिकों में वासनारूप से विद्यमान स्थायिभाव की व्यक्ति-विशेष के सम्बन्ध से रहित अतएव रतित्वरूप साधारणीकृतरूप से अभिव्यक्ति मानने की क्या आवश्यकता थी? क्योंकि डा० गुप्त की रीति से स्थायिभाव सदा साधारण ही है।

भट्टनायक ने भी विभावादि के साधारणीकरण की तरह स्थायिभाव का भी साधारणीकरण माना है। इसीलिए भट्टनायक ने 'विभावादिसाधारणीकरणात्मना भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसः' यह कहा है। यहाँ 'भाव्यमान' पद का अर्थ साधारणीक्रियमाण है। यही अर्थ वामनभट्ट भलकीकर आदि ने किया है।^२ स्वयं भट्टनायक ने 'भावकत्व रसादिविषयम्'^३ इस उक्ति के द्वारा भावकत्व व्यापार का विषय रसादि हैं, यह कह कर रस (रति) को भावकत्व व्यापार का विषय बतलाया है। और भावकत्व व्यापार का कार्य साधारणीकरण ही है। इसीलिए 'साधारणीकरणात्मना भावकत्वव्यापारेण'^४ इस उक्ति के द्वारा स्वयं भट्टनायक ने भावकत्व का स्वरूप साधारणीकरण बतलाया है। काव्यप्रकाश के टीकाकार गोविन्दभट्ट ने भी भट्टनायक के मत का प्रतिपादन करते हुए स्पष्टरूप से स्थायी के साधारणीकरण का उल्लेख किया है।^५

पंडितराज जगन्नाथ ने भी भट्टनायक के मत का प्रतिपादन करते हुए स्थायिभाव का भी साधारणीकरण स्वीकृत किया है। जैसाकि ऊपर बतलाया जा चुका है कि भावन व साधारणीकरण पर्यायवाची शब्द हैं। अतः भट्टनायक को रस का भावन अभिप्रेत है, साधारणीकरण नहीं, यह कथन भी परस्पर विरुद्ध प्रतीत होता है।

भट्टनायक ने रस के बारे में पूर्वप्रचलित प्रतीतिवाद, उत्पत्तिवाद तथा अभिव्यक्तिवाद का खण्डन करते हुए यह बतलाया है कि सीतादि विभाव सीता-त्वादि विशेषधर्मों को लेकर तो सामाजिक में रस्यादिप्रतीति के विभाव बन ही नहीं सकते। किन्तु कान्तात्वादि सामान्यधर्मों को लेकर भी नहीं बन सकते क्योंकि

१. साधारण्येन प्रतीतिरभिव्यक्तसाधारणाभाषयतात् (का प्र पृ. १२)

२. भाव्यमान साधारणीक्रियमाण । बालबोधिनो टीका भा पृ. ११

३. ध्वन्यालोचन-लोचन पृ. १८२ ।

४. अभिनवभारती पृ. २७७ ।

५. भावकत्व साधारणीकरणम् । तेन हि व्यापारेण विभावादयः स्थायी च साधारणीक्रियन्ते । साधारणीकरणं चतुर्देव यत् सीतादिविशेषाणां नास्मिन्नीत्यादिमाभावेनोत्पत्तिः । स्थाय्यनुभावादीनां च सम्बन्धिविशेषानवच्छिन्नत्वेन । प्रदीप टीका पृ. १५ ।

जहाँ देवतादि विभाव हैं वहाँ सामाजिक में उनके प्रति आराध्यत्व, पूज्यत्वादि वृद्धि के जागरूक होने से कान्तात्वादि सामान्य धर्मों के ग्रहण करने पर भी उनमें मनुष्य-माधारणता नहीं बन सकती। अतः वे सामाजिक में रत्यादिप्रतीति के कारण नहीं हो सकते। इन प्रकार साधारणीकरण या साधारणता को मानकर भी देवतादि में सामाजिकों के प्रति विभावना का निषेध किया है। पदचातु अपना मत उपस्थित करते हुए भट्टनायक ने भावकत्व व्यापार द्वारा सीतादि विभावों का तथा देवतादि का साधारणीकरण मानकर उनका सामाजिकों में रत्यादिप्रतीति का विभाव सिद्ध किया है। जैसे 'न च कान्तात्व साधारण वामना-विकासहेतु-विभावताया प्रयोजक-मिति चेन् देवतायनंनादो तदपि कथम्। अलोकसानान्याना रामादीना ये समुद्र-मेनुवन्धनादया विभावान्ते कथं साधारण्य भजेयु' (लोचन पृ १८१) तस्मात्कान्ये दोषाभावगुणालकारमयन्वत्तल्लघनेन 'विभावादिनाप्रारणीकरणात्मना' भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रस (अभि भा पृ १७०)

इस प्रकार भट्टनायक के पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष में साधारणीकरण या साधारणता का लेकर स्पष्ट विरोध प्रतीत हो रहा है, यह बात डा गुप्त ने कही है।^१ तथा उसका समाधान जो डा गुप्त ने किया है। उसका सार यह है कि 'प्रतीतिवादी का साधारणीकरण अभिप्राय के घटाने का है। अभिप्राय की सीमा में सीता सीता ही है, वह सामाजिक की रति का विभाव नहीं बन सकती। हनुमान् का समुद्रलघन हनुमान् का समुद्रलघन है, वह सामाजिक के लिए असाधारण है। इस घटाने पर न तो सीता का कान्तात्व सामने आ सकता है और न देवतादि में साधारणीकरण की गुंजाइश हो सकती है।^२ प्रतीतिवादियों का साधारणीकरण भाषा की अभिप्राय शक्ति की सीमाओं में ही सीमित था।^३ भट्टनायक ने इस साधारणीकरण का परिहार किया। उन्होंने काव्य-शब्दों में भावकत्वनामक अतिरिक्त व्यापार की कल्पना कर उसे (साधारणीकरण को) अभिप्राय की सीमा से हटाकर भावकत्व व्यापार की सीमा में रखा। अभिप्राय में साधारणीकरण को अलग करने के कारण वे उसके फल-रूप में प्रमानुचेतना के मोहसकटता के निवारण की भी नामने कर सके। इनसे यह हुआ कि जहाँ पुराना साधारणीकरण कान्तात्वादि साधारणताओं को पुरस्कृत करते भी उनमें विभावना नहीं आ सके, वहाँ नया साधारणीकरण इस कार्य को सहज ही पूरा कर सका।^४

डा गुप्त का उपर्युक्त अभिमत साधारणीकरण के विषय में भट्टनायक के पूर्वपक्ष व सिद्धान्तपक्ष में प्रतीत होने वाले विरोध का कोई वास्तविक समाधान उपस्थित नहीं करता। पूर्वपक्षों का साधारणीकरण अभिप्राय की सीमा में सीमित है तथा सिद्धान्तपक्षीय भट्टनायक का साधारणीकरण अभिप्राय की सीमा से बहिर्भूत भावकत्व व्यापार की सीमा में है, यह कथन केवल ग्रामक गलतज्ञात है।

१ रससागर का संस्कृत अद्ययन, पृ ११७।

२, ३, ४ रससागर का नामक अद्ययन, पृ ११८, ११९।

अभिधा व्यापार व भावकत्व व्यापार की सीमा में आ जाने से साधारणीकरण में क्या अन्तर आ जाता है ? इसका कोई स्पष्ट निरूपण इस समाधान में नहीं मिलता ।

मेरे विचार में पूर्वपक्षी प्रतीतिवादी द्वारा प्रतिपादित साधारणीकरण का केवल यह तात्पर्य है कि सीतादि विभावा में जिस प्रकार सीतात्वादि विशेषधर्म रहते हैं उसी प्रकार कान्तात्वादि सामान्यधर्म भी रहते हैं । अतः सीतात्वादि विशेषधर्मों को ग्रहण करने पर सीतादि रामादिव्यक्तिविशेष के प्रति ही विभाव बन सकते हैं, सामाजिकों के प्रति नहीं । यद्यपि कान्तात्वादि सामान्यधर्मों को ग्रहण करने पर वे सामाजिकों के प्रति भी विभाव बन सकते हैं । किन्तु कान्तात्वादि सामान्यधर्मों को ग्रहण करने पर भी सीतादि सामाजिकों के प्रति विभाव नहीं बन सकते, इस विभावतानिराकरण का यह तात्पर्य प्रतीत होता है कि सीतादि में कान्तात्वादि सामान्यधर्मों का ग्रहण करने पर भी उनमें सीतात्वादि विशेषधर्मों का परिहार अभिधा के क्षेत्र में नहीं होता । क्योंकि सीतादि में अगम्यास्वज्ञान उनके सामाजिकों का विभाव होने में प्रतिबन्धक है । और देवतादि के वर्णन में तो मानव में देवतादि के प्रति आराध्यत्व या पूज्यत्व बुद्धि सर्वदा बनी रहती है । अतः उस बुद्धि के साधारणीकरण में प्रतिबन्धक होने से उनमें किसी भी प्रकार साधारणता नहीं हो सकती । किन्तु भट्टनायक का भावकत्व व्यापार सीतादि की केवल कान्तात्वादि साधारणधर्म-पूर्वक उपस्थिति ही नहीं कराता अपितु सीतादि में रसविरोधी अगम्यात्व, पूज्यत्व, आराध्यत्व आदि बुद्धि का प्रतिबन्ध भी करता है । ऐसी स्थिति में कान्तात्वादि-धर्मपूर्वक उपस्थापित सीतादि से सामाजिकों में भी रति आदि की प्रतीति हो सकती है । क्योंकि सीता हमारे लिए अगम्या है “पावर्ती आदि पूज्य और आराध्य है” यही बुद्धि तो सीता आदि के सामाजिकों के प्रति विभाव होने में प्रतिबन्धक थी । अब उस बुद्धि के हट जाने से कान्तात्वादि साधारणधर्मों को लेकर सीता आदि सामाजिकों के प्रति विभाव बन सकते हैं । यही पूर्वपक्षी प्रतीतिवादी के साधारणीकरण तथा भट्टनायकसम्मत साधारणीकरण में अन्तर है । अभिधाक्षेत्र में सीतादि में कान्तात्वादि सामान्यधर्मों का ग्रहण करने पर भी सीतात्व पूज्यत्वादि रसविरोधी धर्मों का परिहार नहीं होता और भावकत्व व्यापार के द्वारा हा जाता है । इसका विवेचन आगे किया जाएगा ।

मेरी यह धारणा स्ववशोल्लिखित नहीं है अपितु इसमें पंडितराज जगन्नाथ जैसे व्यक्ति का सादर विद्यमान है । उन्होंने भट्टनायक के मत का प्रतिपादन करते हुए इस तथ्य का स्पष्टीकरण किया है—

‘न च कान्तात्व साधारण विभावतावच्छेदकं यत्राप्यस्तीति वाच्यं, यत्राप्यन्य-निश्चयानां लिखितानाम्यात्वप्रकारवज्ज्ञानविरहस्य विशेष्यतासम्बन्धावच्छिन्नप्रतियोगिताकस्य विभावतावच्छेदककोटौ अवश्य निवेद्यत्वात् । अन्यथा स्वसादेरपि कान्तात्वादिना तत्त्वापत्तेः । एव यतोऽप्यस्वकारुण्यत्वादिज्ञानविरहस्य तथाविधस्य वर्णन-रसादौ । तादृशज्ञानानुत्पादस्तु तत्प्रतिबन्धकान्तरनिर्वचनमनुरेण दुरपपादः ।’

तन्मादभिधया निवेदिताः पदार्थाः भावकन्वय्यापारेण अगम्यात्वादिरसविरोधिज्ञान-
प्रतिबन्धद्वारा कान्तात्वादिरसानुल्लस्रमंपुरस्कारेणावस्थाप्यन्ते ।' र. गं. पृ. २४

डा० नगेन्द्र की तरह डा० गुप्त ने भी रसास्वाद की ब्रह्मास्वादसहोदरता का निरूपण करते हुए कहा है 'यह रसभोग ब्रह्मास्वादसहोदर होता है। उसमें दो पक्ष मानने किये गये हैं। एक रजस्मनोऽनुविद्धसत्त्वोद्रेकी चित्त का, दूसरा विश्रान्त सवित् का। अतः रस-दशा को परा या शुद्ध सवित् नहीं कहा जा सकता।'।^१ प्रागे चलकर वे कहते हैं कि भट्टनायक के अनुसार काव्यरस ब्रह्मानन्द नहीं ब्रह्मानन्दसहोदर है। उनके ऐसा मानने का कारण स्पष्ट है। काव्यास्वाद में प्रमाता के चित्त की भी सत्ता रहती है। शब्द-दर्शन के अनुसार चित्त भी चित्ति-शक्ति का ही एक रूप है। यह सुबुद्धित चित्ति है— भट्टनायक अपने रसभोग में विश्रान्त सवित् को प्रकाशानन्दमय या निजचित्-स्वभावनिर्बृत ही नहीं मानने अपितु उसे वे चित्त के घरातल पर लेते हैं। इसी कारण उनका भोग ब्रह्मास्वादसहोदर है'।

किन्तु यह पहले ही बतलाया जा चुका है कि रसास्वाद या रसभोग इसीए ब्रह्मास्वादनसहोदर नहीं कहलाता कि रसास्वाद में प्रमाता के चित्त की भी सत्ता रहती है, क्योंकि चित्त की सत्ता तो ब्रह्मास्वाद के समय योगी व ज्ञानी में भी रहती है। रसास्वाद का ब्रह्मास्वाद से यही अन्तर है कि उस समय चित्तवृत्ति शुद्ध आत्मा-कारा रहती है। अर्थात् आत्मा से भिन्न किसी विषय की प्रतीति उसमें नहीं रहती है, जबकि रसास्वाद में आत्मा के साथ विभावादिवचननि रखादि की प्रतीति भी है।

समीक्षा

इसमें कोई सन्देह नहीं है कि भट्टनायक ने ही सर्वप्रथम रसास्वादन के मार्ग को प्रशस्त किया। इससे पूर्व भट्ट सोल्लट व शकुव की भाष्यता दी कि सहृदय अनुकार्य रामादि में रहने वाले या अनुकर्ता नटादि में रहने वाले से की प्रतीति अर्थात् ज्ञान प्राप्त कर आनन्दानुभूति प्राप्त करते हैं। किन्तु प्रत्यक्षानुभववत् आनन्दानुभूति रसास्वादन के प्रत्यक्ष अनुभव बिना नहीं बन सकती। साधारणीकरण पद्धति के बिना मोनादि विभाज्य में उत्पन्न रामादिगन रति की प्रतीति सहृदयों द्वारा कभी सम्भव नहीं थी। अतः साधारणीकरण के द्वारा भट्टनायक ने एक अनूत-पूर्व दिशा प्रदर्शित की। इसी पद्धति की प्रशंसा उनके परवर्ती अभिनवगुप्त आदि ने भी अपनाया। यह बात दूसरी है कि उन्होंने साधारणीकरण के लिए भावकत्व नामक अपूर्व व्यापार को कारण न मानकर काव्य में दोषाभावयुक्त तथा गुणालकारादिमन्त्र गन्धार्थ को तथा नाट्य में अभिनयादि को कारण माना है। दूसरी बात यह है कि रसास्वादनकाल में प्रकाशानन्दमयसुविद्विध्यान्तिन्य चित्तवृत्ति मानकर आस्वादन या साक्षात्कार का मार्ग भी सर्वप्रथम भट्टनायक ने ही प्रशस्त किया; किन्तु अभिनवगुप्त ने यह श्रेय भट्टनायक को प्रदान न कर तत्पूर्ववर्ती ध्वन्यामोदकार आनन्दवर्धन को दिया।

अभिनवगुप्तकृत भट्टनायकमतालोचन

भट्टनायकमत का निराकरण अभिनवगुप्त ने ध्वन्यालोकोत्तम में निम्न रीति से किया है। उनका कथन है कि—विभावादि व स्यामिभावों के साधारणीकरण द्वारा महदय में रसप्रतीति की वाष्प को दूर करने के लिए जिस भावकत्वरूप व्यापार की तथा साधारणाकृत रति के आस्वादनरूपज्ञानार्थ जिस भोजकत्व या भोगीकरणरूप व्यापार की कल्पना भट्टनायक ने की है, वे दोनों कार्य ध्वनिकार तथा आनन्दव्ययन द्वारा स्वीकृत व्यञ्जनाव्यापार से ही हो सकते हैं। अतः इन दो व्यापारों को काव्यशब्दों में मानने की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि विभावादि द्वारा रस की प्रतीति व्यञ्जना से ही होती है। भट्टनायक ने ध्वनिकारादि द्वारा प्रतिपादित व्यञ्जना को स्वीकार नहीं किया, इसलिये उनको भोजकत्वरूप व्यापारान्तर की कल्पना करनी पड़ी। किन्तु रसप्रतीति के भोगीकरणरूप व्यापार द्वारा हो जाने पर भी वस्तु तथा अलङ्काररूप व्यङ्ग्य के भान के लिए व्यञ्जना की सत्ता तो माननी ही पड़ता है। अतः उनसे रसप्रतीति के सिद्ध हो जाने पर भोजकत्व व्यापार को पृथक् मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। रही विभावादि के साधारणीकरणार्थ भावकत्व व्यापार को मानने की बात। काव्यशब्दों का वह भावकत्वव्यापार भट्टनायक के अनुसार दोषरहित तथा गुणालङ्कारसंस्कृत शब्दों का प्रयोग ही है। और समुचितगुणालङ्कारसंस्कृत शब्दों का प्रयोग या परिग्रह रसपरतन्त्र कवि के लिये आवश्यक है, यह भी ध्वनिकार ने ध्वन्यालोक के द्वितीय, तृतीय उद्योत में गुणालङ्कारों का निरूपण करते हुए बतला दिया है। क्योंकि लोको-धर्मस्थानीय व नाट्यधर्मस्थानीय स्वभावोक्ति व वस्तुतिरूप प्रकारद्वयविशिष्ट तथा प्रसाद, माधुर्य व श्रोतृगुणविशिष्ट शब्दों के द्वारा बोध्यमान विभावादि के योग से रस की प्रतीति होती है। इस प्रकार काव्य रस का भावरूप है यह बात भी भट्टनायक ने जो कही है। वह पहिले ही ध्वनिकारादि के द्वारा बतला दी गयी है।

अपि च, केवल काव्यशब्द ही रस के भावरूप नहीं हैं जैसा कि भट्टनायक ने कहा है किन्तु अर्थ भी रस के भावरूप हैं। क्योंकि अर्थ का परिज्ञान न होने पर केवल काव्यशब्दों से रस की प्रतीति नहीं होती। और समुचितशब्दरहित केवल अर्थ से भी रस की प्रतीति नहीं होती। अन्यथा काव्यशब्दों से भिन्न लौकिकशब्दों द्वारा बोधित अर्थ से भी रस की प्रतीति हो जाती। लौकिकशब्द तथा लौकिक अर्थ से भिन्न काव्यगत सुन्दर शब्द व रमणीय अर्थ दोनों मिलकर रस के भावरूप हैं। इस तथ्य का प्रतिपादन—

‘यन्नायं : शब्दो वा तमर्थमुपसर्जनीकृतस्वार्थो ।

इत्यतः काव्यविशेषः : ॥’

इस कारिका के द्वारा ध्वनिकार ने तथा ‘यन्नायं वाच्यविशेषः वाचक-

विरोध शब्दों वा तमयं व्यङ्क्तः^१ इनके द्वारा वृत्तिकार आनन्दवर्धन ने कर ही दिया है। अतः समुचितगुणालङ्कारसम्बृत्त शब्दार्थों के द्वारा रमभावन अर्थात् रमचर्वणोपयोगी विभावादि का साधारणीकरण व्यञ्जनावृत्ति से ही हो जाना है उनके लिए पृथक् भावकत्वं या भावना-नामक व्यापार काव्यशब्दों में मानने की आवश्यकता नहीं है।

तात्पर्य यह है कि जिन प्रकार मीमांसा में पुरुषप्रवृत्तिरूप आर्थोभावना में 'स्वर्गकामो यजेत' इत्यादि विधिवाक्य में आख्यानाद्य से बोधित पुरुषव्यापाररूप भावना यागरूप करण द्वारा, प्रयाजादिरूप इतिकर्तव्यता के द्वारा स्वर्गरूप इष्ट की भावक है उसी प्रकार काव्य भी व्यञ्जनारूप करण के द्वारा व गुणालङ्कारोचित्यादिरूप इतिकर्तव्यता के द्वारा सहृदयपुरुष के प्रति रस का भावक है^२। अर्थात् विभावादि के साधारणीकरण द्वारा काव्य रस का भावक है वह रस (रति) का साधारणीकरण करता है। साधारणीकृत रति का ही रसिक को साक्षात्कारात्मक भोग होता है।

मीमांसा में बतलाया गया है कि धातु तथा प्रत्ययरूप दो अर्थों से युक्त 'यजेत' पद में प्रत्यय में भी दो अर्थ हैं—आख्यानाद्य व लिङ् श। दोनों अर्थ भावना के बोधक हैं। उन में लिङ् श शब्दी भावना का तथा आख्यात अर्थ आर्थो भावना का बोधक है। उत्पद्यमान वस्तु की उत्पत्ति के अनुकूल उत्पादक के व्यापार की भावना कहा जाता है।^३ वह उक्त भावना अगम्य में युक्त होती है। वे तीन अर्थ माध्य, साधन तथा इतिकर्तव्यत्वरूप हैं। क्योंकि भावना की माध्याग, माधनाग व इतिकर्तव्यताग (प्रकाराग) की आवश्यकता है। क्योंकि 'भावेत्' कहने पर 'कि भावेत्', 'केन भावेत्', 'कथं भावेत्' यह आकाशा होती है। उसमें 'कि भावेत्' इस आकाशा की पूर्ति इष्ट स्वर्गादिभ्य माध्य से होती है। 'केन भावेत्' इस आकाशा की पूर्ति 'यजेत' में धात्वर्थ याग के द्वारा होती है तथा 'कथं भावेत्' इस आकाशा की पूर्ति प्रयाजादि यागानुष्ठान के द्वारा होती है। अर्थात् याग से 'प्रयाजाद्यनुष्ठानरूप इतिकर्तव्यता के द्वारा स्वर्ग की स्वर्गायी पुरुष का व्यापार उत्पन्न करे। दूसरे शब्दों में 'यजेत' इस पद में लिङ् शब्दान्तर पुरुषव्यापाररूप भावना यागरूप साधन के द्वारा तथा प्रयाजादिभ्य इतिकर्तव्यता द्वारा स्वर्गरूप फल की उत्पत्ति करती है।

उसी प्रकार यहाँ रमभावक काव्य व्यञ्जनाव्यापार के द्वारा गुणालङ्कारोचित्यादिरूप इतिकर्तव्यता से सहृदय में रस की उत्पत्ति करता है। यहाँ तीन अर्थों वाली रमभावना में करणान व्यञ्जना व्यापार है, इतिकर्तव्यताग गुणालङ्कारो-

१ धनयानात् पृ. १०४

२ तस्माद् व्यञ्जकवाचन व्यापारान् गुणाङ्गादीकृत्यादिरतिकर्तव्यता काव्य भावक रमान् भावयति, इति व्यङ्गायामपि भावनाया करणान् ध्वननमव निरवति।

—ध्वनानुवचन पृ. १८९

३ अतिशुभ्रतनुकूल भावकव्यगारा भावना 'मीमांसा' उपप्रकरण पृ. २५

चित्य की योजना है तथा साध्याश रस है। इस प्रकार व्यजनाव्यापार से ही काव्य गुणालङ्कारोचित्ययोजनाप्रकार से रस को उत्पन्न कर देता है। अतः भावकत्व-रूप व्यापारान्तर की आवश्यकता नहीं है।

भट्टनायक ने काव्यशब्दों में भावकत्व व भोजकत्व नामक दो अतिरिक्त व्यापार मानते हुए भोजकत्व को अर्थात् रसभोगरूप साक्षात्कार को काव्यशब्दों का व्यापार माना है। किन्तु रसभोगकाल में सत्त्व के उद्वेग के कारण सहृदय के चित्त में घनमोहान्धसकटता की निवृत्ति द्वारा आस्वादापरपर्याय अलौकिक (लौकिक-सुखानुभवविलक्षण) विभावादिसवलित-रत्यादिस्थायिभावों से अवच्छिन्न (युक्त) आत्मचैतन्यसाक्षात्काररूप भोग का ध्वननापरपर्याय व्यजनाव्यापार ही प्रधान है।^१ रस को व्यंग्य मानने पर भट्टनायकस्वीकृत भोग स्वतः सिद्ध है। यथोक्ति विभावादिसवलित रत्यादिभावों से युक्त आत्मचैतन्य की रस्यमानता से उत्पन्न चमत्कार से भिन्न भोग नहीं है।^२

भट्टनायक का 'रसो न प्रतीयेत' अर्थात् रस की प्रतीति नहीं होती, यह कथन भी अनुपपन्न है। जो वस्तु प्रतीति का विषय नहीं होती है, वह अप्रतीति पिशाच की तरह अव्यवहार्य होगी। और इस प्रकार रस की प्रतीति न मानने पर वह अव्यवहार्य होगा और उसके सम्बन्ध में कुछ भी कथन सम्भव नहीं होगा। अतः यह स्वीकार करना ही होगा कि रस प्रतीति का विषय है। किन्तु जैसे इन्द्रिय-सम्बन्ध से, लिङ्गबल से, आगम से या आप्तवचन से होने वाली लौकिक प्रतीतियों के प्रतीतिरत्न समान होने पर भी उन प्रतीतियों के उपायभूत इन्द्रिय, लिङ्ग, आगम, योगिप्रत्यक्ष आदि उपायों के भिन्न होने से वे प्रतीतियाँ प्रात्यक्षिकी, आनुमानिकी, शब्दी या आगमिकी, प्रातिभाषिकी आदि भिन्न भिन्न नामों से व्यवहृत होती हैं। उसी प्रकार रसप्रतीति भी उससे उपायभूत हृदयसावाद, तन्मयीभवन आदि से सहकृत विभावादिरूप सामग्री के लौकिकप्रत्यक्षादि सामग्री से भिन्न होने के कारण लौकिक प्रात्यक्षिकी प्रतीति आदि नामों से भिन्न रसना, चञ्चला, निर्वेग, आस्वादन, भोग, मनावृत्ति, लय आदि अलौकिक नामों से व्यवहृत होती है। अर्थात् रसप्रतीतिनिदानभूत विभावादिसामग्री की यह विशेषता है कि वह हृदयमवादः।

१. भगवान्दाशावरणविभावादिसवलितरत्यादिस्थायिभावच्छिन्नआत्मचैतन्यसाक्षात्कारो भाग ।

—लोचन वानप्रिया पृ १८३

२. भोगोऽपि न काव्यमन्त्रेन विरते, अत्रिनु घनमात्रा मयदुःखनिवृत्तिद्वारेणास्वादापरनाम्नि प्रतीतिरे द्रुतिविस्तरविशालात्मनि भोग इत्येव लाजान्तर ध्वननव्यापार एव मूर्धाप्रिय ।

—कव्यालोचनपत्र पृ १८९

३. तच्चेद भागवत्त्वं रसस्य ध्वननीयत्वं सिद्धं देवमिदम् । रस्यमानप्रतीतिचमत्कारानतिरिक्त-रवाद भोगस्यैव ।

—कव्यालोचनपत्र पृ १८९, १९०

४. अप्रतीति हि विगन्धवदव्यवहार्यं स्यात् ।

—कव्यालोचनपत्र पृ १८३

तन्मयीभाव को उत्पन्न करने की क्षमता रखती है ।^१

यह रसप्रतीति शबुकमत में प्रतिपादिन लौकिक अनुमानप्रतीति से विलक्षण है, फिर भी इस अलौकिक रसप्रतीति के लिए लौकिक अनुमानादि प्रतीतियों की आवश्यकता है । क्योंकि लौकिक अनुमान शब्दप्रमाण से व्युत्पन्न चित्तवाले सहृदय को ही रसप्रतीति होती है । अर्थात् लौकिक अनुमानादि के द्वारा रति का ज्ञान होकर जिसके हृदय में उस रति के सम्स्कार हैं उसी पुरुष को विभावादि अलौकिक सामग्री के द्वारा अपने चित्त में सम्स्काररूप से विद्यमान रति का उद्भास होकर उसका रसनारूप आस्वाद होता है, अन्य को नहीं । इसीलिए कहा है—

‘संवासानां सन्धाना रसस्यास्वादन भवेत् ।

निर्वासनास्तु रङ्गान्तःकाष्ठकुड्याश्मसन्निभाः ॥’

उपर्युक्तरीति से रस की प्रतीतिविषय मानने पर प्रतीत्यनन्तर ही रस की स्थिति होने से ‘रसा प्रतीयन्ते’ इस उक्ति में रस का सिद्धवस्तु की तरह निर्देश कैसे किया गया है ? इस शङ्का का समाधान अभिनवगुप्त ने ‘ओदन पचति’ के दृष्टान्त से किया है । अर्थात् जैसे पक्वपण्डुल के ओदनपदवाच्य होने पर भी ‘ओदन पचति’ इस वाक्य में पाकानन्तरभावी ओदनावस्था को ध्यान में रखकर उसका सिद्धवस्तु की तरह कर्मत्वेन निर्देश कर दिया है । उसी प्रकार रसनाप्रतीत्यनन्तर होने वाले रस को सिद्धवत् मानकर यही उसे प्रतीति का कर्म बनला दिया है ।^२

भट्टनायक ने रस की न उत्पत्ति मानी है और न अभिव्यक्तिरूप प्रतीति ही । किन्तु रस की उत्पत्ति व अभिव्यक्ति दोनों न मानने पर या तो रस नित्य होगा या सर्वथा अमन् होगा । क्योंकि रस की उत्पत्ति न मानने पर रस अजन्मा होने में नित्य होगा और अभिव्यक्तिरूप प्रतीति उसकी न मानने पर वह अमत् पिशाच की तरह असत् होगा और अन्यवहार्य बन जावेगा ।^३

इसके अतिरिक्त अभिनवगुप्त ने यह दोष भी भट्टनायकमत में दिया है कि भट्टनायक ने वाक्य की रस का भावक (उत्पादक) मान कर रस की उत्पत्ति हीनी है, इस पक्ष का ही प्रत्युज्जीवन कर दिया है ।^४ किन्तु यह दोष उन्हीं रसभावना

१. किन्तु क्या प्रतीतिमात्र इनाविनिष्कृतेषु प्राचयिणी अनुमानिनी, ध्यागमाया, प्रतिमान-
हृता, योगिप्रवर्तना न प्रतीतिमात्रवैयर्थ्यादयैव, तदादयमपि प्रतीतिवैयर्थ्यात्वादन-
भागापरताया भवतु, तन्निदाननूनाया हृदयमवादादुद्भवताया विभावादिमात्राया लावी-
त्तरत्वात् ।

—नाचन पृ १८३

२. ‘रसा प्रतीयन्ते’ इति ‘ओदन पचति’ इतिवद् व्यङ्ग्यम् । प्रतीयमान एव रस ।

—ध्वजान्विताचन पृ १८३

३. निष्पादनाभिव्यक्तिद्वयानभ्युपगम निषेधे वा अमन वा रस इति न तृतीया गतिरप्यायम् ।

—ध भा पृ ३३३

४. वाक्य च रसान् प्रति भावयामिति बहुवचने तत्र भवनेन भावनादुत्पत्तिरस एव
प्रत्युज्जीवितः ।

—ध्वजान्विताचन पृ १८८, १८९

को भीमासासम्मत भावना मानकर दिया है, क्योंकि भीमायको ने 'भवितुर्भवतानुकूलो भावयितुर्व्यापार' अर्थात् उत्पद्यमान स्वर्गादिवस्तु की उत्पत्ति के अनुकूल उत्पादक का 'यजेत' इत्यादि वैदिकवाच्यवाधित जो पुरुषव्यापार है उसे भावना माना है। किन्तु भट्टनायक ने सम्भवतः भावना का इस अर्थ में प्रयोग न कर पुनः पुनः अनुसंधानरूप ज्ञानविशेष में किया है। इसीलिए पण्डितराज जगन्नाथ ने रस के स्वरूपप्रतिपादन में विभावादिसाधारणीकरण में सहृदयतासहकृत भावनाविशेष को कारण बतलाया है। वहाँ भावना का उत्पत्त्यनुकूलव्यापार अर्थ कथमपि सम्भव नहीं, क्योंकि उस व्यापार में विभावादिक साधारणीकरण सम्भव नहीं है।

भट्टनायक ने 'अलाकसामान्यानां च रामादीनां ये समुद्रसेतुवन्धनादयो विभावास्ते कथं साधारण्यं भजेयुः' इस उक्ति के द्वारा रामादिक चरित्र सर्वलोक के हृदयसवादी नहीं है यह कहा है, उनका वह भी कथन साहसमान है। क्योंकि मानव का चित्त विविध वासनाभा से युक्त होता है। जैसा कि 'जातिदेशकालव्यवहितानामभ्यान्तर्गतं स्मृतिसंस्कारयोरेकस्त्वत्वात्' 'सासामनादित्य आशिषो नित्यत्वात्' इन सूत्रों के द्वारा योगसूत्रकार पतञ्जलि ने बतलाया है। अर्थात् नानायोगियों में भ्रमण करते हुए ससारी प्राणी ने किसी योगि में जिन संस्कारों का अनुभव किया है, हजारों योगियों के व्यवधान के बाद भी पुनः जब उस योगि को प्राप्त करता है तब उन पूर्वानुभूत संस्कारों का पुनः प्रकटीकरण हो जाता है, क्योंकि पुनः उस योगिशरीर की प्राप्ति उन संस्कारों की व्यञ्जिका है। मध्य में जाति, देश व काल का व्यवधान हो जाने पर भी उन पूर्वानुभूत संस्कारों का अपने अनुरूप स्मृत्यादि को सिद्ध करने में भ्रान्त्यर्थ (व्यवधानाभाव) बना हुआ है। क्योंकि पूर्वानुभूत संस्कार तथा उनमें होने वाली स्मृति में एकरूपता है।

सात्यर्थ यह है कि यदि मार्जारयोगि में प्राणी को जो संस्कार उत्पन्न हुए हैं, अनेक योगियों के व्यवधान के बाद पुनः मार्जारयोगि प्राप्त होने पर उस मार्जारशरीर में, मार्जारयोगि में अनुभूत संस्कारों का, उद्बोधन होने से तदनुरूप स्मृति उसकी हो जाती है। क्योंकि पूर्वानुभूत मार्जारयोगि के संस्कारों में तथा अनेक योगियों के व्यवधान के बाद भी पुनः प्राप्त होने वाली मार्जारयोगि की स्मृतिरूप में उन पूर्वानुभूत संस्कारों का अव्यवधान ही रहता है। अतः उन संस्कारों से तदनुरूप स्मृति हो जाती है। स्मृति में तदनुरूप सुखदुःख का भोग होता है। और उस सुखदुःखाभोगस्य अनुभव से पुनः संस्कार उत्पन्न हैं उनमें पुनः पुनः प्राप्त मार्जारयोगि में उनकी स्मृति होती है। इस प्रकार मार्जारयोगि में अनुभवद्वारा प्राप्त संस्कारों तथा तज्जन्य स्मृतियों का प्रादुर्भाव, यह धारा चलती रहती है। यह वासना घनादि है। क्योंकि इन वासनाभा की कारणभूत महाभोहरूप प्राणी, जिसका कि स्वरूप 'सदैव भुक्ते मुद्यमाद्यनं प्राप्तं होने रहे, उनका कभी वियोग न

हो', इत्याकारक मन्व्यविशेष है। वह प्रवाहस्वरूप ने नित्य है। अतः प्रथम अनुभव किस वासना से उत्पन्न हुआ ? यह सवाल निराधार है।

उपयुक्त रीति से किन्ती पूर्व जन्म में प्रादुर्भूत समुद्रनेतृवधनादि के स्मरणों से लोकोत्तर रामादिचरितों में पूर्वानुभूतवासना के कारण सृष्टियों का हृदयसंवाद उत्पन्न है।

महर्षिनायक का यह कथन भी, कि चित्त के त्रिगुणामय होने में रसास्वाद-काल में सत्त्व का उद्रेक होने पर उस सत्त्व के रज और तम के वैचित्र्य से युक्त होने के कारण रसास्वाद द्रुतिविस्तारविक्राममय है क्योंकि रज का गुण द्रुति, तम का विस्तार तथा सत्त्व का विक्राम है, उचित नहीं। क्योंकि यदि सत्त्वादिगुणों के अनुबोध से रसास्वाद में द्रुति-विस्तार-विक्राममयता मानी जायगी तो रसास्वाद-गुणों के अगाधिभाव के कारण अनन्त वैचित्र्य हास और इस प्रकार रसास्वाद में अनन्तवैचित्र्य मानने होंगे जो कि महदयहृदयानुभवनिष्ठ नहीं है। सभी सृष्टियों का एक ही प्रकार का रसास्वाद अनुभवसिद्ध है।

उपयुक्त रीति से भाव्यमान रसि का सत्त्व के उद्रेक के कारण चित्त का स्वात्मचैतन्यरूप लोकोत्तर आनन्द में, वेद्यान्तर्गन्धस्थितिरूप भाग जाना है। वह परब्रह्मास्वादमविष्ट हो होता है क्योंकि परब्रह्मज्ञान में जिन प्रकार चित्त स्वात्म-चैतन्यरूप लोकोत्तर आनन्द में स्थित होता है उसी प्रकार यहाँ भी उसी आनन्द में स्थित होता है। किन्तु विभावादिसंवलित रसि में विविष्ट या अवच्छिन्न होने के कारण रसास्वाद परब्रह्मास्वादमदृश जाना है न कि तद्रूप। विभावादिसंवलित-रसवच्छिन्न स्वात्मचैतन्यरूप आनन्द में स्थितिरूप भाग में प्रधान अथ आनन्द ही है और वह विज्ञानन्दरूप आत्मा के नित्य होने से निष्ठ बन्तु है। अतः प्रधान अथ लोकोत्तर रस में महर्षिनायक की निष्ठमयता, अनिच्छित या प्रतीतिरस में भी उत्पन्न है।

आलोचना का निष्कर्ष

(१) भावार्थनामक शब्दव्यापार की अतिरिक्त भावना निर्धनक है जबकि भावार्थोक्ति का कार्य उपयुक्त रीति में दोषाभाव के गुणोत्थान से युक्त शब्दार्थों तथा अभिनय द्वारा उपस्थापित विभावादि के चित्तवृत्ति में पट्टने पर मुदगता के कारण उनकी पुनः पुनः अनुभवानुभव भावना अथवा व्यञ्जना में ही संकृता है। इसका निरूपण पंडितराज और अभिनवगुप्त ने स्पष्ट कर दिया है।^१ स्वयं

१. यद्यपि रसना मुदत्त द्रुति, तमसा विस्तार, सत्त्वं विक्रम इति भाग भवन्त्युच्यन्ते।
—वाचस्पत्ययन मरहट्टे भा. ५. ४३

२. (क) समुचितचित्तवृत्ति-शब्दात् सत्त्वं सत्त्वं सृष्ट्यहृदय प्रविष्टमसृष्ट्यहृदय-सृष्ट्यहृदय भावनाभिनेयमस्मिन् विच्छिन्नसृष्ट्यहृदयसंवादिभिः "।

—रससिद्धांत, पृ. २१

(घ) भावार्थनामक समुचितगुणोत्थानसिद्धि-मन्त्रम्।

—भाष्य पृ. १८८।

भट्टनायक ने भी गुणालंकार आदि की महत्ता को साधारणीकरण के लिए स्वीकृत किया है ।^१

(२) भावकत्व भी केवल शब्दों में नहीं है अपितु अर्थ में भी है । उसका दिग्दर्शन स्पष्टरूप से अभिनवगुप्त ने लोचन में किया है ।^२

(३) रसास्वादन के लिए पृथक् भोजकत्व व्यापार मानना भी उचित नहीं है । क्योंकि यह कार्य व्यजना व्यापार से सिद्ध हो सकता है । और व्यजना व्यापार भोजकत्व व्यापार के मानने पर भी स्वीकृत करना पड़ता है । क्योंकि भोजकत्व व्यापार से रस की अनुभूति हो सकती है किन्तु रस से भिन्न वस्तु और प्रलंकार-रूप व्यंग्य की प्रतीति व्यजना व्यापार के बिना नहीं हो सकती । अतः रसास्वादन के लिए अतिरिक्त भोजकत्व व्यापार मानना निरर्थक है ।

(४) भट्टनायक के अनुसार सद्दय जिस रति का आस्वादन करते हैं वह रति स्वयं सामाजिकों की नहीं है अपितु साधारणीकरण व्यापार द्वारा साधारणीकृत-रूप में उपस्थापित रामादिरति ही है ।^३ किन्तु प्रत्यक्षरूप आस्वादन परकीय वस्तु का नहीं हो सकता है और न उससे प्रत्यक्षात्मक आनन्दानुभूति ही हो सकती है ।

(५) भट्टनायक ने रसास्वादनदशा में प्रकाशानन्दमयनिजसविद्विश्रान्ति-रूप भोग में मत्त्व, रज और तम गुणों के द्वारा चित्त, की द्रुति, विस्तार व विकास ये तीन स्थितियाँ मानी हैं जो वस्तुन चित्त के तन्मय हो जाने पर रसास्वादन में पृथक्प्रत्यक्ष प्रतीत नहीं होतीं । और यदि पूर्वावस्था में इन्हें माना भी जाये तो मत्त्वादिव गुणों के जगामिभाव का लेकर उनके अनेक भेद हो जाने से तीन ही स्थितियाँ नहीं मानी जा सकती अपितु अनन्त स्थितियाँ हो जाती हैं ।^४

१. तस्मात् वाच्य दायाभावगुणालंकारमयत्वशक्तिर्नादये च चतुर्विधाभिनयगुण-विभावादिमाधारणीकरणात्मना भावकत्वव्यापारणः — अग्नि भारती पृ २७७ ।

२. वाच्य च रमाग्रति भावननिमित्तमुच्यते तत्र न वाच्यजडता वचनात् भावकत्वमप्यभिज्ञानमदभावान् । न च वचनानामर्थानां शब्दस्वरूपमप्यवधारणत् । इयान् भावकत्वमप्यभिज्ञानम् । 'प्रप्राप्यं शब्दा वा तमय म्भूतम्' इत्यत्र । — नागार्जुन पृ १८९ ।

३. तत्राद्येन भावकत्वव्यापारण विभावादिस्वमीनादया राममन्त्रिणा रतिरच मीताव-राममन्त्रिणाग्रमहाय मामानन्दं कामिनीत्वादिनीयस्याप्यन । अन्तर्गत मानवत्वव्यापारेण तु उक्तगोप्या माधारणीकृतविभावादिमहत्त्वेन सा रति महत्त्वमवधारण । अन्तर्गत मनस्यापि रतेरसवाद अनौचित्यत्वादुपपन्न । वाच्यप्रमाण, वाच्यविधि टीका ।

४. (क) मन्त्रादीनां च पञ्चाङ्गिभाववैविध्यमनन्तत्वाद् दूरवादिष्वेवाम्बादन्ता न युक्ता । — नागार्जुन पृ १९०

(ग) मन्त्रादिगुणानां पञ्चाङ्गिभावेन वैविध्यमनन्तत्वात् विविधमिति वा चिकन्यता ।

— अदिनरामायणी, पृ २७७ ।

(६) भट्टनायक ने रस की प्रतीति, उत्पत्ति व अभिव्यक्ति तीनों का निषेध किया है। किन्तु बिना प्रतीति के रस का स्वरूप ही निष्पन्न नहीं हो सकता। अतः प्रतीति अवश्य माननी होगी, चाहे वह प्रतीति विभावादि अलौकिक उपायों के कारण प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति, शब्द आदि लौकिक प्रतीतियों से विलक्षण है। यदि रस की प्रतीति नहीं मानी जायगी तो रस पिशाच की तरह अव्यवहार्य ही होगा। रसप्रतीति के लौकिक ज्ञानों से विलक्षण होने के कारण ही इसकी मजा भी भोग, आस्वादन, चर्वणा, समापत्ति, लय, अविघ्नसविन् आदि अलौकिक ही हैं। भट्टनायक द्वारा स्वीकृत भोग भी प्रतीति से भिन्न नहीं है। भोग की रमना (चर्वणा) रूप मानने पर भी वह रमना प्रतीतिरूप ही है। उपाय के विलक्षण से चाहे उसका नाम भिन्न मान लिया जाय, जैसे उपायविलक्षण के कारण प्रत्यक्षादि प्रतीतियों के प्रत्यक्ष, अनुमान आदि भिन्न नाम हो गये हैं।^१

(७) भट्टनायक ने भोजकत्व व्यापार का विषय सहृदय को बतलाया है किन्तु वस्तुतः उसका विषय भी साधारणीकृत रत्यादि ही है। भावकत्व व्यापार के विषय विशेष-धर्मों से युक्त रत्यादि है तथा भोजकत्व व्यापार के विषय विशेष-धर्मों से मुक्त साधारणीकृत रत्यादि हैं जिनका वह प्रकाशानन्दमयसविद्विश्रान्ति-रूप में भाग करता है। यही दोनों में अन्तर है। अभिनवगुप्त तथा पंडिनगज ने भोगीकरण व्यापार का विषय भी रस (साधारणीकृत स्थायिभाव) को बतलाया है।^२

(८) भट्टनायक रसविषयक उत्पत्ति व अभिव्यक्तिरूप प्रतीति दोनों का निषेध करते हैं। किन्तु उत्पत्ति न मानने पर रस में नित्यता तथा अभिव्यक्तिरूप प्रतीति न मानने पर रस में पिशाच की तरह अव्यवहार्यता की प्रसक्ति है।

सहृदयरसमिव्यक्तिरादी आचार्य अभिनवगुप्त

आचार्य अभिनवगुप्तपाद भी ध्वनिद्वारादि की तरह अभिव्यक्तिवादी हैं। किन्तु वे साधारणीकृत विभावादि से सामाजिक के हृदय में दामनारूप में विद्यमान रत्यादि की व्यक्तिविशेषसम्बन्धरहितरूप में अभिव्यक्ति मानते हैं। और लौकिक-प्रत्यक्षादि प्रमाणों से विलक्षण रसनादपग्न्याय अनुभूति से उन रत्यादि का ज्ञानरूप आस्वादन मानते हैं। अतः इस मत के अभिव्यक्तिवादित्वेन ध्वनिकारादि के

१. प्रतीतिरहितरसस्य समारे को भोग इति न विष । रसनेति चेत् सानि प्रतीतिरिव ।
 केवलमुपायविलक्षणान्नामान्तर प्रतिपद्यता दमनानुमितिश्रुतुपनिप्रतिमानादिनामान्तरवत् ।
 प्र. भा० पृ० २७७ ।

२. (क) भोगीकरणव्यापारस्य बाध्यस्य रसविषयो ध्वननामैव नाप्यतु रिचिबत् ।

—भोचन, पृ. १८८

(घ) हृदोपगत्य भोजकत्वव्यापारस्य महिम्ना निषेधोऽयं रसमननारहितरसवद्विधेन निरक्षिप्तव्यक्तवर्तिवृत्तिविश्रान्तिरक्षणं माक्षकारेण विषयीकृतं भावतोऽप्यन्तः साधारण्यतया रत्यादि स्थायी भावा रसः । रसप्रकाश पृ. २४

ममान होते हुए भी उनसे विलक्षणता बतलाने के लिए यहाँ उसका सहृदयरत्यभि-व्यवितवादी नाम से उल्लेख किया गया है ।

अभिनवगुप्त ने रसविषयक प्राचीन व्याख्याकार भट्टलोत्पलटादि के मत में दोषप्रदर्शन कर कोई अपूर्व रसस्वरूप नहीं बतलाया है, किन्तु प्राचीन व्याख्याकारों के रसविषयक मतों को परिशुद्ध कर रसस्वरूप प्रदर्शित किया है और इसी से उनको मूलप्रतिष्ठा का फल प्राप्त हो गया है । इसीलिए स्पष्ट शब्दों में उन्होंने इस बात का निम्न पद्य में उल्लेख किया है—

तस्मात् सतामत्र न ह्यवितानि मतानि तान्येव तु शोधितानि ।

पूर्वप्रतिष्ठापितयोजनासु मूलप्रतिष्ठाफलमामनन्ति ॥

जब उन से परिशुद्ध रसस्वरूप क्या है ? यह पूछा गया तो वे स्पष्ट कहते हैं कि परिशुद्ध रसस्वरूप भी कोई अपूर्व नहीं है, क्योंकि उसका स्वरूप भी आचार्य भरतमुनि ने 'वागङ्गसत्त्वोपेतान् काव्यार्थान् भावयन्ति, इति भावा' (नाट्यशास्त्र ७ अध्याय) के द्वारा बतला दिया है । अर्थात् काव्यार्थ ही रस है । उसकी निष्पत्ति ही स्थायी, व्यभिचारी आदि लौकिक चित्तवृत्तियाँ करती हैं, अतः रसरूप काव्यार्थ की भावना कराने के कारण उन्हें भाव कहा जाता है । यहाँ काव्यार्थशब्द रस का बोधक है, क्योंकि काव्यशब्द के पदार्थों और वाक्यार्थों का पर्यवसान रस में ही होता है, अतः रस ही प्राधान्य व असाधारणता के कारण काव्यशब्दों का अर्थ है । काव्यार्थशब्द में अर्थशब्द भी 'अर्थ्यन्ते प्राधान्येन इत्यर्था' इस व्युत्पत्ति से सहृदय द्वारा काव्य में प्रधानतया अर्थनीय (एष्टव्य) अर्थ को बतला रहा है न कि वाक्यार्थ को, क्योंकि रसभावादि कभी भी स्वशब्दवाच्य नहीं होते हैं ।^१ लौकिकचित्तवृत्तिरूप स्थायिभाव व व्यभिचारिभाव रस की भावना (निष्पत्ति) किस प्रकार करते हैं ? इसका निरूपण करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि लौकिक चित्तवृत्तिरूप स्थाय्यादि भाव जो कि लौकिकदशा में आस्वादयोग्य नहीं है, वाचिक, भाङ्गिक, सात्त्विकादि अभिनयप्रक्रियाएँ बना के कारण साधारणीकरण द्वारा देशकालव्यतिथिशेषता का परित्याग कर जब सहृदयसहृदय में साधारणीकृत रूप से अभिव्यक्त होते हैं, तब वे आस्वादयोग्यता को प्राप्त कर रसनीयता के कारण रस कहनाते हैं । इस प्रकार साधारणीकृत अत एव आस्वादयोग्य सहृदयसहृदयनिष्ठ रसादिचित्तवृत्तिरूप रस को लौकिक अत एव असास्वाद चित्तवृत्तियाँ भावित अर्थात् निष्पन्न करती हैं । अतः लौकिक चित्तवृत्तियाँ भाव कहलाती हैं तथा उनसे भावित साधारणीकृत अत एव अलौकिक चित्तवृत्तियाँ

१ वो वचनार्थ काव्यम् । तत्र च पदार्थवाच्यार्थौ रसनेव पर्यवस्यन् इत्यसाधारण्यात् प्राधान्याच्च काव्यस्यार्थो रसा । अर्थ्यन्ते प्राधान्येन इत्यर्था । न स्वशब्दोऽभिधेयवाचो स्वशब्दशब्दोऽभिधेय इति रसादीनामिति व्यतिरिक्तमिति दर्शितम् । अ ना ना प्र मा पु ३४३

रसनीय (आस्वाद्य) होने पर रस कहलाती हैं।^१

इस सन्दर्भ से यह सिद्ध होता है कि सत्स्वरूप में विद्यमान रत्यादि लौकिक चित्तवृत्तियाँ ही जो लोकदशा में देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्ध के कारण अनाम्नाद्य होती हैं, काव्य में कवि के सुन्दर निरूपण तथा नाट्य में वाचिकाद्यभिनय के कारण साधारणीकृत होकर जब अभिव्यक्त होती हैं तब देश-कालादिविशेषताओं का परिहार हो जाने से अलौकिक व आम्नादयोग्य बन जाती हैं। अतः वे सहृदयों के द्वारा रस्यमान होने से रस कहलाती हैं। भरतमुनि द्वारा 'वागङ्गसस्वोपेतान् काव्यार्थान् भावयन्तीति भावा' इस वचन के द्वारा प्रदर्शित रसस्वरूप का ही निरूपण अभिनवगुप्त ने किया है। इसीलिए उन्होंने परिगुद्ध रस का स्वरूप पूछने पर कहा है कि—'उक्तमेव मुनिना भ त्वपूर्वं जिञ्चित्। तथा-ह्याह—'काव्यार्थान् भावयन्ति' (ना ना ७ अ २) तन् काव्यार्थो रस।'।

(अ ना पृ २७८)

अभिनवगुप्तप्रतिपादित रसस्वरूप वही है जो भरतमुनि ने बतलाया है। इसी तथ्य के परीक्षण के लिए अब अभिनवगुप्त की नीति से रसस्वरूप का प्रतिपादन किया जा रहा है।

अभिनवगुप्त के अनुसार जिन रत्यादि स्वाधिभावों का सहृदय आम्नादन करने हैं वे सहृदय से भिन्न अनुकार्य गमादि तथा अनुकर्ता नटादि में रहने वाले नहीं हैं अपितु सहृदयसहृदयवर्ती हैं। सहृदयगत ये ही रत्यादि स्वाधिभाव अनुकूल विभावादिसामग्रियों के उपस्थित होने पर अभिव्यक्त हो जाते हैं और सहृदय द्वारा आस्वाद्यमान होने हुए रस कहलाते हैं। सहृदय में जो रत्यादि भावों के सम्भार विद्यमान हैं, वे इस जन्म के भी हैं तथा जन्मान्तर के भी। सहृदयों ने सौर में प्रमदा, उद्यानादि आलम्बन तथा उद्दीपन वाग्वी, कटाक्ष-भुजाक्षेपादि कार्यों तथा लज्जा, शीत्तुक्य आदि सहृदयी कारणों द्वारा स्थायी रत्यादि का पुनः पुनः अनुमान किया है अतः उनमें इस जन्म के सम्भार विद्यमान हैं। तथा पूर्वजन्म के भी हैं। इसीलिए इनमें रसोद्बोध की योग्यता है। जिनमें ये सम्भार नहीं होते उनमें रसोद्बोध नहीं होता। इसीलिए श्रोत्रियो, जर्जर्यायिकों तथा कतिपय

१. (क) चित्तवृत्तय एव लौकिकश वादिनाद्यभिनयप्रक्रियाम्भवनमा लौकिकदशापाननाम्नाद्य स्वात्मान (साधारणीभावेन) आम्नाद्य भुवंन्तीत्यन्त भावा । अ. भा. पृ. ३४४ ।

(ग) वागङ्गमुद्यगङ्गाजनान्भिनयन मत्वरक्षणेन वाभिनयेन करणेन कवेः साधारण्येन वर्णनानिबुध्य यः अन्तर्गतोन्नादिनावनगन्माप्रतिमाननया न तु लौकिकदिश्यता रागस्य एव देशकालादिभेदाभावात् सर्वसाधारणीभावेनाम्नादयाग्यन्त भावन्तु आम्नाद-योग्यानुबन्धं भावयित्तवृत्तिरक्षण । अ. भा. पृ. ३४५, ३४६ ।

रागियों को, जो कि स्थायिभावों के सस्कारा से रहित हैं, रगमच में काण्ड, कुड्य और अरमा के समान माना गया है। उनमें रसोद्बोध नहीं होता।^१

सहृदयों के हृदय में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि स्थायिभाव का काव्य व नाट्य में प्रदर्शित सीतादि कारणा, कटाक्षादि कार्यों तथा लज्जा, श्रोत्रुष्यादि सहकारी कारणों के द्वारा उद्बोध होता है। यद्यपि ये सीतादि राम की रति के प्रति ही कारण हैं न कि सहृदय की रति के प्रति, तथापि साधारणीकरण के द्वारा इनमें सामाजिक के रतिभाव को भी उद्बुद्ध करने की क्षमता है।

अभिनव के अनुसार विभावादि का साधारणीकरण निम्न प्रकार से होता है। अर्थात् सीतादि कारणा, कटाक्ष, भुजाक्षेप आदि कार्यों व लज्जा, श्रोत्रुष्य आदि सहकारी कारणों में 'ये मेरे ही हैं,' 'शत्रु के ही हैं' या 'तटस्थ व्यक्ति के ही हैं' इस प्रकार के सम्बन्धस्वीकार का नियम नहीं रहता, तथा 'ये मेरे नहीं हैं,' शत्रु के नहीं हैं' और 'तटस्थ व्यक्ति के नहीं हैं' इस प्रकार के सम्बन्ध-परिहार का नियम भी नहीं रहता। इस प्रकार सम्बन्धविशेष के स्वीकारनियम या परिहारनियम के हटते ही उन सीतादि कारणा में सहृदय के हृदय में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि स्थायिभावों के उद्बोधन की सामर्थ्य आ जाती है। क्योंकि अब उनका न रामादि व्यक्तिविशेष से सम्बन्ध रहा है। और न सहृदयों से उसका असम्बन्ध-नियम ही रहा है। इसीलिए वे अब अलौकिक बन जाते हैं क्योंकि लोक में सीतादि कारणा, कटाक्षादि कार्यों व लज्जादि सहकारी कारणों का व्यक्तिविशेष रामादि से सम्बन्ध रहता है। काव्य व नाट्य में उपस्थापित इन कारणादि में वह सम्बन्ध नहीं रहा। अतः अब वे अलौकिक कहलाते हैं। इसीलिए काव्य और नाट्य में इनकी लौकिक कारणादि मनाए हटकर अलौकिक विभावादि मनाए हो जाती हैं। वे अलौकिक मनाए भी सार्थक मनाए हैं। लोक में ये तमश रति के कारण, वार्म व सहकारिणकारण कहलाते हैं। किन्तु अब तमश विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी भाव कहे जाते हैं। पहले रामादि व्यक्तिविशेष से सम्बन्ध होने के कारण इनमें सहृदयों के रतिभाव की उद्बोधित करने की क्षमता नहीं थी। किन्तु अब ये सीतादि कारण, सहृदयों के हृदय में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि स्थायिभावों की आस्वादाकुरयोग्य बनाने की क्षमतावाले हैं। अतः 'विभावयन्ति वासनारूपेण विद्यमानरत्यादिस्थायिभावान् आस्वादाकुरयोग्यता-मापादयन्ति' इस व्युत्पत्ति के अनुसार विभावनसामर्थ्य के कारण विभाव कहलाते हैं। कटाक्ष, भुजाक्षेप आदि कार्य 'अनुभावयन्ति वासनारूपतयातिमूढमरूपेण अवस्थितान् रत्यादिस्थायिभावान् अनुभवविषयतामापादयन्ति' इस व्युत्पत्ति के

१ वासना भेदान्निर्णयो प्राप्तो न रसास्वादेतु । तत्राद्या यदि न स्यात्तदा ध्यात्रिय-
अरुणीमांमकादीनामपि न स्यात् । यदि द्वितीया न स्यात् तदा तद् रागिणामपि केवाचित्
रसोद्बोधो न दृश्यते तत्र स्यात् । उक्तं च धर्मदत्तेन—मन्थामनानां गन्धानां रसस्वादादनं
भवेत् । निर्वागनास्तु रसान्त बाष्पकुड्यात्ममात्रिणः ॥ माह्व्यद्वयं, ३ परि० पृ ५३-५४

अनुसार अनुभावनव्यापार द्वारा अनुभाव कृताते हैं। सज्ज, औत्सुक्य आदि सहकारी कारण 'विशेषण अभित्त सर्वशरीरे वासनारूपेण विद्यमानान् रत्यादि-स्यादिभावान् नचारयन्ति' अर्थात् नञादि सहकारी कारण वासनान्न से विद्यमान रत्यादि स्यादिभावों को विशेषण से नारे शरीर में संचारित करने की क्षमता के कारण व्यभिचारी कहलाते हैं। अतः लोच में रत्यादि के जो कारण, कार्य, सहकारी थे, वे ही विभावन, अनुभावन व व्यभिचारण व्यापार के द्वारा विभाव, अनुभाव व व्यभिचारण इन भौतिक सजाग्रत अवस्था में होते हैं। इन साधारणीकृत अतएव भौतिक कारण, कार्य व सहकारियों के द्वारा सहृदयगत रतिभाव का उद्बोधन हो जाता है। इन साधारणीकृत कारण, कार्य व सहकारियों से सामाजिकों के जिस रतिभाव का उद्बोधन होता है वह भाव रामादिविशेषव्यक्तिसम्बन्धित अतएव साधारणीकृत ही होता है, क्योंकि उसके उद्बोधन के कारण विभावादि साधारणीकृत हैं। उद्बुद्ध रति साधारणीकृत है अतएव विभावादि की तरह यह भी भव भौतिक नहीं किन्तु भौतिक अर्थान् शोक-विनक्षण है, क्योंकि भौतिक रति रामादिव्यक्तिविशेष से सम्बन्धित होती है और यह उद्बुद्ध रति व्यक्तिविशेष से सम्बन्धित नहीं है। यदि रति को साधारणीकृत न मानकर सहृदयविशेष से सम्बन्धित ही माना जाय तो प्रत्येक सहृदय में रति के विभिन्न होने से सन्न सहृदयों का उसमें हृदयसवाद नहीं होगा, जबकि सभी सहृदयों का एकधन आस्वाद रूप सवाद रुदया में अनुभवनिष्ठ है। और इस स्वसम्बन्धित मानने पर रुदया में सहृदय निजनुखादि से विवशीभूत हो जायेंगे

जो कि रसास्वादन में विघ्नभूत है।^१ अतः इम (रतिभाव) को भी साधारणीकृत मानना पड़ता है। इस साधारणीकृत अलौकिक रति का जब सहृदय लौकिक प्रत्यक्षादिप्रमाण तथा योगिप्रत्यक्षादि से विलक्षण स्वसवेदनरूप अलौकिक ज्ञान से आस्वादन करता है तब वह आस्वाद्यमान रति ही रस कहलाती है।^२ यह रति सब विशेषताओं से रहित है। अतः न यह लौकिक है, न लौकिकतुल्य है, न मिथ्या है और न अनिर्वचनीय ही है।^३ रति का यह आस्वादरूप ज्ञान भी अलौकिक है क्योंकि यह ज्ञान सभी प्रकार के लौकिकज्ञानों से भिन्न है। लौकिकज्ञान साधारण मनुष्यों को प्रत्यक्षादि प्रमाणों के द्वारा होता है। किन्तु रति का ज्ञान सहृदयों को इन्द्रिमादि लौकिकप्रमाणों से नहीं होता। लोक में अपरिपक्व योगियों को प्रत्यक्षादि प्रमाणों की सहायता के बिना योगजसामर्थ्य से भी ज्ञान होता है, किन्तु आस्वाद्यमान रति का ज्ञान योगज सामर्थ्य से भी नहीं होता है। अन्यथा जैसे युजामयोगी को अपने से भिन्नरूप से जगत् के पदार्थों का ज्ञान होता है वैसे ही सहृदय को आत्मभिन्नतया तटस्थरूप से रति का ज्ञान होगा। और तटस्थरूप से ज्ञान होने पर सहृदय को उसका आस्वाद न होगा। और न यह ज्ञान परिपक्वयोगी के ज्ञान के समान शुद्ध आत्मविषयक ही है क्योंकि इसमें रति व विभावादिके ज्ञान का भी मिश्रण है। अतः रति का आस्वाद इन तीनों प्रकार के लौकिकज्ञानों से भिन्न स्वसवेदन या स्वानुभूति के द्वारा ही होता है, अतः यह ज्ञान अलौकिक कहलाता है।^४

यद्यपि ज्ञायमान या आस्वाद्यमान रति ही रस कहलाती है और रति स्फकाररूप से सहृदयों में पहले से विद्यमान है धर्मात् पूर्वसिद्ध है। अतः रस को

१. (क) निजमुद्रादिविवक्षीभूतश्च कथं कस्वन्तरसविदं विध्यमपेदिति तत्प्रत्यूह्यपोहनाय प्रतिपदार्थनिर्णयं साधारण्यमहिम्ना सक्तमोद्यत्बसहिष्णुमि गन्दादिविषयमयो-
भिरातीक्ष्यमानविचित्रमध्यपदविदग्धगणिकादिमिस्वरजन समाश्रितम्।

—अ भा ५० २६१

(ख) स्वैकगणना च सुखदुःखसविदाम् आस्वादे सविदन्तरममुद्गम एव परमो विघ्नः।

—वही, ५० २६०

२ (क) सर्वथा रगनात्मवर्तमानविघ्नप्रतापिद्यात्मा भाव एव रसः। —वही, ५० २६०

(ख) मनस्तथाविधरत्नागोचरो लोकोत्तरोऽर्थो रसः। —वही ५० २६१

(ग) तेन साधारणीभूता सन्धानवृत्ते रवरस्या एव वा सविदा याचरोभूता रति भूगारः।

—वही, ५० २६६

३. सर्वथा तावदेवास्ति प्रतीतिरास्वादात्मा यस्यां रतिरेव भाति, तत एव विशेषान्तरानुपहितत्वात् सा रसनीया सती न लौकिकी न मिथ्या नानिर्वच्य न लौकिकतुल्या न तदारोपादिरूपा। —वही, ५० २६०

४ न चात्र लौकिकप्रत्यक्षदिप्रमाणव्यापारः। किन्त्वतीतिवविभावादिसंयोगबन्धनतैवेव चर्चणा। सा च प्रत्यक्षानुमानाद्यमोदमानादिलौकिकप्रमाणजनितरत्यापन्नबोधन तथा योगिप्रत्यक्षजनिततटस्थपरमवित्तिज्ञानात्, मन्त्रवैयक्तिकोपरागशून्यशुद्धपरयोगितत्वात्मानन्दव्यनानुभवाच्च वित्तिष्यते। —वही, ५० २६१

पूर्वसिद्ध मानना चाहिए। तथापि जो रति पूर्वसिद्ध है वह लौकिकरति रस नहीं बनती, किन्तु साधारणीकृतस्वरूप से तत्काल अभिव्यक्त अलौकिक रति आबस्वाद्यमान होकर रस कहलाती है। और यह रति पूर्वसिद्ध नहीं है। किन्तु जिस काल में साधारणीकृत अतएव अलौकिक विभावादि का चर्वणात्मक-ज्ञानरूप आस्वादन होता है उसी समय वह रति अभिव्यक्त होती है, अतः तत्कालसिद्ध होने में वह पूर्वसिद्ध नहीं है।^१ इसीलिए रस को विभावादिजीवितावधि^२ कहा गया है।

रस की अनुभूति के समय विभावादिमिश्रित रति का आम्वादन पृथक् पृथक् न नहीं होना। किन्तु जिस प्रकार एला, भरीच, कपूर, शर्करादि पदार्थों से मिश्रित प्रमाणकरस का पान करने पर इन सबसे भिन्न एक विलक्षण रस की अनुभूति होती है उसी प्रकार विभावादि की सम्मिश्रित चर्वणा में पृथक् पृथक् विभावादि से विलक्षण रस का ही भान होता है।^३ और ऐसा अलौकिक आनन्द प्रतीत होता है जिसे मानो वह सामने ही विद्यमान हो, शरीर के सब अंगों का स्पर्श कर रहा हो, हृदय में प्रवेश कर रहा हो। यह आनन्द ब्रह्मास्वादसमान होता है। जब तब रति का आम्वादन है तभी तक इस अलौकिक आनन्द की अनुभूति होती है, पश्चात् नहीं। इसलिए चर्व्यमापता या आस्वाद्यमानता को या आम्वाद को ही रस का प्राण या मार बनलाया है।^४ मम्मट के काव्यप्रकाश तथा अभिनवगुप्त की अभिनवभारती के पर्यालाचन से अभिनवसम्मत् उक्त रसस्वरूप की पुष्टि हो जाती है—

लाके प्रमदादिभिः स्यान्ननुमाने अभ्यासपाठवद्वता काव्ये नाट्ये च तैरेव कारणादिपरिहारेण विभावनादिन्यासावस्वादनौकिकविभावादिसद्व्यवहार्ये, भवेद्वैते गत्रारवेन तटस्थस्यैवैते, न भवेद्वैते न शत्रोरवेन न तटस्थस्यैवैते इति नन्वप्रविशेषस्वीकारपरिहारनियमानध्यवसायात् साधारण्येन प्रतीतेरभिव्यक्त, सामाजिकाना दासनात्मतया स्थित स्यादिका गियतप्रमानुगतत्वेन स्थितोऽपि साधारणोपायवतान् तत्कालविगलितपरिमितप्रमानुभावद्योग्मिषितवद्यान्तरसपक्वगुणपरिमितभावेन प्रमात्रा सकनसहृदयवादभावा साधारण्येन

स्वाकार इवाभिज्ञोऽपि गोचरीकृतश्चव्यमाणतैकप्राण विभावादिजीवितावधि पानकरसन्ध्यायेन चव्यमाण पुर इव परिस्फुरन्, हृदयमिव प्रविशन्, सर्वांगीणमिवा-
लिगन्, अन्यत्सर्वमिव तिरोदधद् ब्रह्मास्वादमिवानुभावयन्नलीकिकचम्पकारकारी
शृंगारादिको रस —काव्य प्रकाश चतुर्थ उल्लास पृ ६२-६४

काव्यप्रकाश के इस उद्धरण का स्पष्टीकरण पूर्व में अभिनवगुप्तसम्मत रस के विवेचन में हो चुका है।

तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणसहचरात्मकदर्शनजस्याभ्यात्मपरचित्तवृत्त्यनु-
मानाभ्यासपाटवात् अधुना तरेव उद्यानकटाक्षधृत्यादिभि लौकिकी कारणत्वादिभुव-
मतिश्रान्तै विभावनानुभावन-मधुपरजकस्वभावाप्रमाणं अत एव अलौकिकविभावा-
दिव्यपदेशभागिभि प्राच्यवारणत्वादिसस्कारोपजीवनस्यापनाय विभावादिनानानाम-
धेयव्यपदेश्यै गुणप्रधानतात्पर्येण सामाजिकधिमि सम्मय् योग सम्बन्धम् ऐकाग्र्य
वाऽऽसादितवद्भि अलौकिकनिविघ्नसवेदनात्मकचर्वणागोचरता नीतोऽयं, चव्ये-
माणतैकसार न तु सिद्धस्वभाव, तात्कालिक एव न तु चर्वणातिरिक्तकालावलम्बी
स्थायिबिलक्षण एव रस ।'

अभिनवभारती के इस उद्धरण का तात्पर्य भी अभिनवगुप्तसम्मत रस का विवेचन करते हुए विभावादि की साधारणीकरणप्रक्रिया में बतलाया जा चुका है।

भम्मट के काव्यप्रकाश के उद्धरण में तो अभिनवगुप्तसम्मत रसस्वरूप के सभी तत्वों का उल्लेख है। किन्तु अभिनवभारती के उपर्युक्त उद्धरण में साधारणीकरण के स्वरूप का तथा रसास्वादकालिक अनुभूति का उल्लेख नहीं है। किन्तु उनका उल्लेख अभिनवभारती के दूसरे उद्धरणों में उपलब्ध है। अतः यह आश्चर्यजनक है कि भम्मट ने काव्यप्रकाश में अभिनव के मत का निरूपण करते हुए अपनी ओर से कुछ तत्वों का समावेश कर दिया है। अभिनवभारती भरतकृत नाट्यशास्त्र की तथा लोचन ध्वन्यालोक की टीका है। अतः स्वतन्त्र ग्रन्थ की तरह उनमें रस के पूर्ण स्वरूप का विवेचन क्रमबद्धरूप से एक जगह नहीं हुआ है। और रसस्वरूप का प्रतिपादन करते हुए बीच में शकुन्तलादि की असद्व्याख्याओं का निराकरण भी करना पड़ा है। अस्तु, जिस उद्धरण में अभिनवसम्मत साधारणीकरण तथा आस्वादकालिक अनुभूति का निरूपण हुआ है, वह निम्नलिखित है—

‘यथा हि’ ‘वनस्पतय सत्रमासत, प्रजापतिरतमनो वषामुदधिदत्, तामग्नौ प्रादात्’ इत्यादावधितादिलक्षितस्याधिकारिण प्रतिपत्तिमात्रात् अतिनोप्रप्ररोचितात् प्रथमप्रवृत्तात् अनन्तरमधिकैयोपात्तबालतिरस्कारेणैवासे प्रददानीत्यादिरथा सत्रम-
णादिस्वभावा यथादत्तं विध्युद्योगादिभाषाभिर्व्यवहृता प्रतिपत्तिस्तथैव काव्यात्म-
वादपि शब्दादधिकारिणोऽधिकाऽस्ति प्रतिपत्ति ।

अधिकारी चात्र विमलप्रतिमानशालिहृदयः । तस्य च 'ग्रीवाभङ्गाभिरामम्' इति (शाकु ३) 'उमापि नीलात्मक' इति (कुमा—३, ६२) 'हरस्तु किञ्चित्' (कुमा—३, ६७) इत्यादिवाक्येभ्यो वाक्यार्थप्रतिपत्तरन्तर मानसी साक्षात्कारात्मिकाऽपहसिततद्वाक्योपात्तकालादिविभागा तावत्प्रतीतिरूपजायते । तस्या च यो मृगपोतकादिर्भाति तस्य विशेषरूपत्वाभावाद भीत इति त्रासकस्यापारमार्थिकत्वाद् भयमेव पर दशकालाद्यनालिङ्गनम् । तत एव 'भीतोऽह भीतोऽय शत्रुर्वयस्यो मध्यस्यो वा' इत्यादिप्रत्ययभ्यो दुःखमुखादिदृष्टानादिवृद्धन्तरोदयनियमवतया विघ्नबहुलेभ्यो विलक्षण निर्विघ्नप्रतीतिग्राह्य साक्षादिव हृदये निविद्यमान बहुपोरिव विपरिवर्तमान भयानका रम । तथाविधे हि भये नात्माऽप्यन्ततिरस्कृतो न विशेषत उल्लिखित । एव परोऽपि । (अभि० भा० पृ० २७८-२७९)

फलकामना वाले पुरुष को—'वनस्पतय सत्रमासत' वनस्पतियों ने सत्र किया, 'तामनौ प्रादात्' प्रजापति ने अपनी वषा का अग्नि में हवन किया आदि वाक्यों से प्रथमतः भूतजाल में रज करने तथा अपनी वषा की अग्नि में आहुति देनेरूपप्राशस्त्यज्ञानात्मक प्ररोचनासे युक्त वाक्यार्थ की प्रतीति होती है । उसके बाद में भी सत्र कर, अपनी वषा की अग्नि में आहुति दूँ, इत्याकारक कालसम्बन्धरहित अर्थ की मानससाक्षात्कारात्मिका प्रतीति होनी है । उसी प्रकार विमलप्रतिभाशाली चित्तवाले सहृदय का 'ग्रीवाभङ्गाभिरामम्' इत्यादि काव्यवाक्यों से दुष्यन्त के द्वारा मृग का पीछा करने पर मृगशिगु ग्रीवा को पीछे की ओर मोड़कर सुन्दरनापूर्वक दुष्यन्त के रूप पर दृष्टि लगाये हुए है, इत्यादि वाक्यार्थ का ज्ञान प्रारम्भ में होता है । पश्चात् उस अर्थ के सुन्दर होने से मन में प्रविष्ट उस अर्थ के भावित होने पर भावना के कारण भीत मृगशिगुविशेष, त्रासक दुष्यन्त तथा देश, काल आदि के सम्बन्ध का परित्याग होकर देशकालादि से अमम्बद्ध भयभावमान की प्रतीति होती है । उन भय का, न स्वात्मा से सम्बन्ध है, क्योंकि भय के स्वात्मसम्बद्ध होने पर दुःख होने से उसके परित्याग का भी ज्ञान होगा, न उसका शत्रु ने सम्बन्ध है, क्योंकि ऐसा होने पर शत्रुभय के सुखजनक होने में उसके उपादान का भी ज्ञान अवश्य होगा । उपर्युक्त रीति से उसका परित्याग व शृङ्ग में विवश होने में वेद्यान्तर-सम्पर्कशून्य भयभाव की निर्विघ्न खर्वणा नहीं हो सकेगी, जो कि रसानुभूति के लिए आवश्यक है । इस भयभाव में सामाजिक के आत्मा का अनुप्रवेश नहीं है । ऐसी बात नहीं है । अपान् सामाजिक की आत्मा का अनुप्रवेश भी है । अतः उस भय में तटस्थता व अन्धुटना की प्रतीतिरूप दोष नहीं है । और मेरा ही भय है, इस प्रकार सामाजिक के आत्मा का विशेषतया सम्बन्ध भी नहीं है । अतः उसमें स्वभयजन्य दुःख के कारण या तथा सत्परिहारार्थ होने वाले उपायानुष्ठानरूप ज्ञानान्तर का उदय भी नहीं है । इस प्रकार निर्विघ्न प्रतीति का विषय भयभाव ही जो कि मानो माझात् हृदय में प्रवेश कर रहा हो, नेत्रों के सामने घूम रहा हो भयानक रस कहलाना है ।

उपर्युक्त रीति से देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित भयभाव की प्रतीति होने से विघ्नान्तरशून्य खर्वणा उपपन्न हो जाती है ।

‘तथाविवे हि भये नात्माऽन्यन्त तिरस्कृतो न विशेषत उल्लिखितः’^१ इस अभिनव की उक्ति का श्री नगीनदास पारेख ने निम्न विवेचन किया है—

‘यदि यह उल्लिखित हुई हो तो यह प्रतीति सामान्य लौकिक बोद्धि प्रतीति बन जायेगी। यदि यह तिरस्कृत हुई हो तो बोद्धिकज्ञान व विकल्प के अभाव में यह प्रतीति योगी की रहस्यपूर्ण प्रतीति के सदृश बन जायेगी, रसानुभूति नहीं रहेगी।’ किन्तु यह उचित नहीं, क्योंकि इस विवेचन का मूल-उक्ति के अर्थ या तात्पर्य से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है।

इन उद्धरणों से यह स्पष्ट है कि अभिनवगुप्त के अनुसार लौकिक रत्यादि स्यायिभाव रस नहीं है जैसाकि शकुन्तला आदि ने माना है। किन्तु लौकिक स्यायिभाव से भिन्न, विभावादि की चर्वणा से उद्बुद्ध, व्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित रतित्वादिरूप से साधारणतया उपस्थापित अलौकिक रत्यादि ही रस है। लौकिक रत्यादि सहृदय के हृदय में सत्काररूप से पहले ही विद्यमान हैं जबकि अलौकिक रत्यादि की स्थिति अलौकिक विभावादिशब्दा से व्यपदेश्य कारण, कार्य आदि की चर्वणा के काल में ही है। वही अलौकिक रति प्रत्यक्षादिप्रमाणों से विलक्षण प्रतीति या आस्वादन के द्वारा आस्वाद्य होने पर रस कहलाती है। अतः रस पूर्वसिद्ध नहीं है और न विभावादि की चर्वणा नष्ट होने पर उसकी स्थिति रहती है। क्योंकि विभावादिचर्वणाकाल में ही उस अलौकिक साधारणोद्भूत रति की अभिव्यक्ति तथा उस का आस्वादन होता है। रस की सामग्री विभावादि, रति आदि जैसे अलौकिक हैं उसी प्रकार उस रति की प्रतीति या आस्वादन कराने वाला ज्ञान भी प्रत्यक्षादि से भिन्न तथा स्वसंवेदनात्मक और अलौकिक है। इसीलिए इस सारी सामग्री के अलौकिक होने से रस अलौकिक कहलाता है। जैसाकि अभिनवभारती में कहा है— ‘अलौकिकनिविधनस्वसंवेदनात्मकचर्वणागोचरता नीतोऽयं चर्यमाणतत्त्वसारो न तु सिद्धस्वभावः’, तात्कालिक एव न तु चर्वणातिरिक्तकालावस्थायो स्यादिविलक्षणो रस।’

(अ भा पृ २८४)

रस के इस विलक्षण स्वरूप को प्रदर्शित करने के लिए अभिनवगुप्त ने स्यायिभाव की ही रस मानने वाले शकुन्तला आदि की मान्यता का स्पष्ट शब्दों में प्रत्याख्यान किया है।^२

उसका तात्पर्य यह है कि विभावादिया से प्रतीयमान (प्रनुमीयमान) स्यायिभाव की ही सहृदयों द्वारा आम्वाद्यमान (जायमान) होने पर रस मानने

१ अ भा पृ २७९

२ न तु यथा शकुन्तादिभिरभ्यधीयते—‘स्यायिव विभावादिभिरुपायो रस्यमानवाद रस उच्यते इति। एव हि लौकिकोऽयं न रस ? आवाजं हि यत्र गगनोपरा ग्यान् तत्र वस्तुमत् कथं न भविष्यति। तेन स्यादित्यनीतिरनुमितिभ्यां प्राप्या न रस।

वाले शकुन आदि का सिद्धान्त समीचीन नहीं है। क्योंकि ऐसा मानने पर जब नट में सहृदयों द्वारा कृत्रिम विभावादि से अनुमीयमान अनएव वस्तुतः अविद्यमान स्यामिभाव रस हो सकता है तो वस्तुतः रामादि में विद्यमान स्यामिभाव रस क्यों नहीं कहना सकता ?

यहां नट में अनुमीयमान स्यामिभाव को अविद्यमान या अमत् इसलिए कहा गया है कि रत्यादि स्यामिभाव की स्थिति वस्तुतः नट में नहीं है। सहृदय नट द्वारा प्रदर्शित सीतादिरूप विभावादि से नट में रति का अनुमान प्रवश्य करते हैं। किन्तु नटद्वारा प्रदर्शित वे विभावादि भी वास्तविक नहीं हैं किन्तु कृत्रिम हैं, चाहे सहृदय उन्हें नट के कौशल के कारण कृत्रिम न समझें।

लौकिक स्यामिभाव रस नहीं है, इसीलिए रसनूत्र में 'विभावानुभाव-व्यभिचारिसंयोगात्स्यामिनो रसनिष्पत्तिः' इस प्रकार से स्यामि का उपादान सूत्र-कार ने नहीं किया है, क्योंकि ऐसा करने पर परकीय चित्तवृत्तिरूप लौकिक रत्यादि स्यामिभाव रस हैं यह अर्थ होता। ऐसी स्थिति में रामादिगत परकीय-चित्तवृत्तिगत लौकिक रत्यादि ही रस कहना तो जो कि वस्तुतः रस नहीं है। क्योंकि उनके परकीय होने से सहृदय को न तो उनका आश्वादन हो सकता है और न उनमें आनन्दानुभूति हो। इसीलिए अभिनवगुप्त ने सूत्र में स्यामि पद देने को शक्य-भूत बनलाया है। 'अर्थात् वह सहृदय में होने वाली रसप्रतीति में विघ्न हो शिथिल होगा क्योंकि साधारणीकृत विभावादि की चर्चणा में अभिव्यक्त अतएव तात्कालिक अतएव स्यामिभिन्न साधारणीकृत चित्तवृत्ति ही रस है। स्यामि पद देने पर परकीय तथा लौकिक चित्तवृत्ति का भान होगा न कि साधारणीकृत चित्तवृत्ति का। क्योंकि विभावादिचर्चणाकाल में सहृदय में उद्बुद्ध रति स्यामि नहीं है।

यहां यह प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि स्यामि चित्तवृत्ति रस नहीं बनती तो 'स्यामि रसो भवति' इस भरतवचन की उपपत्ति कैसे होगी ? क्योंकि वह तो स्पष्टरूप से स्यामिभाव की ही रस बनना रहा है। इन प्रश्न का समाधान करते हुए स्यामिभाव की रस के बतलाने के दो कारण अभिनवगुप्त ने बतलाये हैं। प्रथम कारण यह है कि लौकिक स्यामिभाव रत्यादि के कारण जो प्रमदा, उद्यान

आदि हैं वे ही साधारणीकृत अतएव अलौकिक विभावनादि व्यापार द्वारा विभावादि नामों से व्यवहृत होकर सहृदयहृदय में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि के अभिव्यंजक बनकर रसचर्वणा में कारण बनते हैं। अतः स्थायी चित्तवृत्ति के जनक कारण, कार्यादि, जो कि श्रव साधारणीकृत होकर विभावादि कहलाने लगे हैं, से ही रस-चर्वणा होने से स्थायी रस बनता है ऐसा कहा है, न कि परकीय चित्तवृत्ति-रूप लौकिक स्यामिभाव रस बनते हैं।

दूसरा कारण यह है कि रसचर्वणा में सहृदयों का हृदयमवाद कारण है और हृदयमवाद में रत्यादि-स्थायी लोकचित्तवृत्ति का परिज्ञान (अनुभव) कारण है। लौकिकचित्तवृत्ति के परिज्ञान के बिना हृदयमवाद नहीं बन सकता। और लोकचित्तवृत्ति के परिज्ञान की अवस्था में प्रमदा, उद्यानादि कारणों व पुलकादि कार्यों से स्थायी रत्यादि का बोध होता है। इन प्रमदादि कारणों का स्थायी के साथ 'जहाँ प्रमदादि कारणसामग्री है वहाँ रत्यादि स्थायी चित्तवृत्ति है' इस प्रकार के व्याप्ति-सम्बन्ध का ज्ञान है। अतः रसचर्वणा के लिए उपयोगी हृदयमवादकारणभूत लोकचित्तवृत्ति के परिज्ञान की अवस्था में प्रमाद आदि कारण से स्थायी रत्यादि का बोध होने से भी 'स्थायी रस बनता है' ऐसा कहा गया है।

अभिनवगुप्त के अनुसार रत्यादि में एकान्तत आत्मगतताज्ञान भी नहीं है अतः उस ज्ञान से होने वाली स्वकीय सुखदुःखादि विषयों में आविष्टता सहृदय में नहीं होती। उसमें स्वात्मा के अनुप्रवेश से एकान्ततः परकीयत्वज्ञान भी नहीं है अर्थात् यह रति दूसरे की है ऐसा ज्ञान भी नहीं है। अतः उस ज्ञान से होने वाला तदस्वता य अस्फुटता का दोष भी उपस्थित नहीं होता। विभावादि की चर्वणा से ही सहृदय के हृदय में वासनारूप से विद्यमान रति की अभिव्यक्ति होती है न कि नवीन रति उत्पन्न होती है। अतः उसकी उत्पत्ति के लिए तदनुवृत्त विषयों के अर्जन के न्यूनाधिक तारतम्य से रति में तथा रस में न्यूनाधिक तारतम्य की सम्भावना भी नहीं है। इस तथ्य का स्पष्टीकरण भी अभिनवभारती में कर दिया गया है। जैसे— 'अथ तु स्वात्मैकगतत्वनियमासम्भवाद् न विषयावेशवैवस्थम् । स्वात्मानुप्रवेशात् परमतत्वनियमाभावाद् न तादृश्यास्फुटत्वे । तद्विभावादिसाधारण्यवशात् प्रबुद्धोचितनिजरत्यादिवासनावेशवशान्न, न विघ्नान्तरादीनां सम्भवः' ।

१. (क) हृदयसदादोषयोगिनोचितवृत्तिपरिज्ञानावस्थापामुद्यानपुलकादिभिः स्याद्विभूत-रत्याद्यवयवात् । —लोचन पृ. १३७ ।

(घ) स्यामिभावे हि ये विभावाद्युभावास्तत्समुचितचित्तवृत्तिरव्यंभावात्मा रसः, इत्योचित्यात् स्यामिनो रसतापत्तिरित्युच्यते । प्राक् स्वस्वविदिन परस्व चानुमित चित्तवृत्तिज्ञान सत्कारण्येन हृदयमवादमादधान चर्वणापामुन्युच्यते यत् ।

इस उद्धरण में विभावादि से उद्बुद्ध रत्यादि की एकान्ततः स्वात्मगतता तथा परगतता का निषेध किया गया है।

इस अर्थ का स्पष्टीकरण करने वाले अभिनवभारती के निम्नांकित उद्धरण से इसकी स्पष्ट अभिव्यक्ति हो जाती है—‘मुकुटप्रतिशीर्षकादिना नावत् नट-बुद्धिराच्छाद्यते । गाढप्राक्तनमविनस्काराच्च काव्यवलानीयमानापि न तत्र रामधीविश्राम्यति । अतएवोभयदेशकालत्यागः । रोमाञ्चादयश्च भूयसा रति-प्रतीतिकारितया दृष्टास्तेऽपि देशकालानियमेन तत्र रतिं गमयन्ति । यस्या न्वात्मापि तद्वासनावत्त्वान् अनुप्रविष्टः । अतएव न तदस्यतया रत्यवगमः । न च नियत-कारणतया, येनाजंनभिषगादिसम्भावना । न च नियनपरारम्भगगतया, येन दुःख-द्वेषाद्युदयः साधारणीभावना च विभावादिभिः । —अभिनवभारती, पृ. २८५ ।

अर्थात् नट राम के समान मुकुट शिरोवेष्टन आदि धारण करता है जिससे प्रेक्षका को उसमें नटजान नहीं रहता । सहृदयों को नट में, राम तो पहिन हो चुका है, इस समय राम की सत्ता नहीं यह ज्ञान है, इसलिए काव्य द्वारा बोधित रामबुद्धि भी विश्रान्ति प्राप्त नहीं करती । अर्थात् यद्यपि श्रव्य-काव्य में राम का वर्णन होने से तथा दृश्यकाव्य नाटक में आङ्गिकादि अभिनयों द्वारा राम का अभिनय होने से ‘महं राम है’ ऐसा ज्ञान सहृदयों का होना है । किन्तु राम तो अतिप्राचीन काल में था इस समय राम की स्थिति कहाँ ? अतः रामत्वबुद्धि की विश्रान्ति भी नहीं हो पाती । इस प्रकार नटसम्बन्धी वर्तमान दशकाल तथा रामसम्बन्धी अतीत देशकाल-दोनों का ही परित्याग हो जाता है । रोमाञ्च आदि से लोक में बार बार देशकाल-विशिष्ट रति की प्रतीति देखी जाती है तथापि अभिनयकाल में इनमें प्रतीयमान रति भी विशिष्टदेशकालरहित अर्थात् साधारणीकृत-रूप में ही प्रतीत होती है । इस साधारणीकृत रति में सहृदय के आत्मा का भी अनुपवेश है क्योंकि उसमें भी मस्कारूप में रति है । अतः रति की तदस्यतया प्रतीति नहीं होती है । अर्थात् इस रति का भुज्जम सम्बन्ध नहीं है यह भाव भी पैदा नहीं होता । क्योंकि रति सस्कार-रूप से पहिन ही सहृदयहृदय में विद्यमान है नवीन अर्जित नहीं करनी है, जिससे रति के अजंन की सम्भावना हो और विषयाजंनतारतम्य से रति में तारतम्य की सम्भावना हो । न एकान्त परात्मगतरूप से ही रति की प्रतीति होती है जिससे सहृदय में दुःख, द्वेष आदि का उदय हो । रति का साधारणीकरण साधारणीकृत विभावादि से होता है । अर्थात् अभिव्यज्यमान रति देशकालव्यक्तिनिरपेक्षरूप से अतएव साधारणीकृतरूप से अभिव्यक्त होती है । इसका कारण है साधारणीकृत विभावादिसामग्र्य जिसमें कि सामाजिकहृदय में रति की अभिव्यक्ति होती है ।

साधारणीकरण

यह ऊपर बतलाया जा चुका है कि भट्टनायक की तरह अभिनवगुप्त भी काव्य में अलौकिक विभावनादिध्यापार के कारण विभावादि शब्दों से व्यवहृत होने वाले नैतिक कारण, कार्य, महकरी आदि का साधारणीकरण मानते हैं

व्योंकि साधारणीकरण के बिना उन से सामाजिको के चित्त में वासनारूप से विद्यमान स्थायिभावो का उद्बोध नहीं हो सकता । तथापि वे उनके साधारणीकरण के लिए भावकत्वनामक पृथक् व्यापार की कल्पना काव्य-शब्दों में नहीं मानते । अपितु वे यह मानते हैं कि दोषाभाव व गुणालकारों से युक्त काव्य-शब्दों में सास्त्रान्तरो के सामान्य-शब्दों की अपेक्षा विलक्षणता है । अतः उन काव्य-शब्दों से प्रथमतः सीतात्वादिविशेषधर्मपूर्वक सीतादि की ही उपस्थिति होती है किन्तु पदचात् सौन्दर्य के कारण उन अर्थों के चित्त में प्रविष्ट होने पर मन में उनकी बार-बार अनुसंधानरूप भावना होती है । सहृदयतासहकृत इस मानसभावना से ही उनका साधारणीकरण सम्पन्न होता है । इसी को अभिनवगुप्त ने पश्चाद्भावी मानस साक्षात्कार कहा है । इस मानस साक्षात्कार के द्वारा सीतादि कारणों में देशकालादि-धर्मों तथा रामादिव्यक्ति-विशेष के सम्बन्ध के स्वीकारनियम व परिहारनियम का भी परिहार हो जाता है । अभिनवगुप्त भट्टनायक की तरह सीतादि की काष्ठा-त्वादिधर्मरूप से उपस्थिति को ही साधारणीकरण नहीं मानते, अपितु 'ये विभाषादि मेरे ही हैं,' 'शत्रु के ही हैं,' 'तदस्य व्यक्ति के ही हैं'—इस प्रकार के सम्बन्धविशेष के स्वीकारनियम तथा 'ये मेरे ही नहीं हैं' 'ये शत्रु के ही नहीं हैं' 'ये तदस्य के ही नहीं हैं' इस प्रकार के सम्बन्धविशेष के परिहार के नियम की निवृत्ति को साधारणीकरण मानते हैं । टिप्पणीस्थ अभिनवभारती के उद्धरण^१ से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि वे पश्चाद्भावी मानस-साक्षात्कार को साधारणीकरण में कारण मानते हैं ।

उसका तात्पर्य यह है कि 'वनस्पतयः सत्रमासत' 'प्रजापतिरात्मनो वषामुद-क्षिदत् ताम्ग्नौ प्रादात्' इत्यादि वाक्यों द्वारा अग्निस्वादिलक्षणयुक्त अधिकारी को जिस प्रकार पहले भूतकालयुक्त भासनदानादि का ज्ञान होना है । तत्पश्चात् देशकालादि से रहित 'मैं भी सत्र करूँ' और 'अग्नि में वषा दूँ' इस प्रकार का मानस ज्ञान होता है । उसी प्रकार विमलप्रतिमानयुक्त चित्तवाले अधिकारी को वाक्य-शब्दों से भी प्रथमतः जो वाक्यार्थज्ञान होता है, तत्पश्चात् उससे अधिक, देशकालादिरहित मानस-ज्ञान होता है । अर्थात् सहृदयो को 'ग्रीवाभगाभिरामम्' इत्यादि वाक्यों से प्रथमतः

१ यथा हि सत्रमासत, ताम्ग्नौ प्रादात् इत्यादी अग्नितादिलक्षितस्य अधिकारिणः प्रतिपत्ति-मात्रात् प्रतितीप्रप्ररोचितात् प्रथमप्रवृत्तात् अनन्तर अधिकैव उपास्यतादितिरस्वारेणैव भासे प्रददानि इत्यादिरूपा सत्रमणादित्वभावा यथादर्शनं प्रतिभाभावनाविधिनिरोगादि-भिर्भाषाभिर्व्यवहृता प्रतिपत्तिस्तथैव वाय्वात्मवादपि शब्दादधिकारिणोऽधिकारिणि प्रति-पत्तिः । अधिकारी चात्र विमलप्रतिमानज्ञातिहृदयः । तस्य च 'ग्रीवाभगाभिरामम्' इति (शकु० अ० १) 'उमापि नीलाजन्' (कुमारसम्भव ३।६२) 'हरस्तु निवित्' (कुमार. ३।६७) इत्यादिवाक्येभ्यो वाक्यार्थप्रतिपत्तेरनन्तर मानसो माज्ञात्कारात्मितया प्रवृत्तिस्त-तद्वाक्योपास्यतादिविभाषा तावत्प्रतीतिरुपजायते । तस्या च यो मूलपोषादिर्माति तस्य विशेषरूपवाभावाद् भूत इति, त्रामवस्य अपारमाधिक्यत्वात् भयमेव पर देवतानाञ्चना-निमित्तम् "भयानरोरतः । — अभिनवभारती, पृ० २७८-९.

देशकालादियुक्त तथा त्रासक दुष्यन्त से भयभीत मृगादि का ज्ञान होता है। किन्तु वाद में गुणालकारादियुक्त ललित शब्दों द्वारा उस अर्थ के उपस्थित होने से वह अर्थ चित्त में प्रविष्ट होता है और सौन्दर्य के कारण उसकी पुनः पुनः अनुसन्धानरूप भावना करने से एक मानस साक्षात्कार उत्पन्न होता है। इस ज्ञान में देशकालादि विशेषणों का तथा डराने वाले व्यक्ति का ज्ञान भी नष्ट हो जाता है। और इस प्रकार देशकालादिघर्मों से रहित शुद्ध भयमात्र की प्रतीति होती है। यही भय स्थायिभाव अस्वाद्यमान होने पर भयानक रस होता है। इस प्रकार अभिनवगुप्त ने वाक्यार्थ-ज्ञान के बाद काव्य-शब्दों की विलक्षण शक्ति द्वारा प्रतीयमान मानस-साक्षात्कार से स्थायिभावों तथा विभावादि का साधारणीकरण माना है। पटितराज जगन्नाथ ने भी साधारणीकरण का यही कारण बतलाया है।^१ उन्होंने भावनाविशेष की प्रधान रूप से साधारणीकरण का कारण माना है और सहृदयता को उसका सहकारी कारण माना है। किन्तु उनकी यह भावना जो पुनः पुनः अनुसन्धानस्वरूप है अभिनव के मानससाक्षात्कार से भिन्न कोई वस्तु नहीं है और सहृदयता भी अभिनव की विमलप्रतिमानशालिहृदयताएव अधिकारिता से भिन्न नहीं है। भावना पुनः पुनः अनुसन्धानरूप मानस-ज्ञान है इस बात को स्वयं प्रारम्भ में ही पटितराज जगन्नाथ ने स्पष्ट कर दिया है।^२

उपर्युक्त गति से विभावादि का साधारणीकरण सहृदयतासहकृत भावनाविशेष या मानस-साक्षात्कार से ही होना है। गुणालकारयुक्त शब्दार्थ वष्यं विषय की सुन्दरता प्रदान कर उसे सहृदय के हृदय में स्थान प्राप्त कराने तथा उसका पुनः पुनः अनुसन्धान कराने में सहायक हाथ हैं। अभिनवगुप्त तथा पटितराज जगन्नाथ दोनों ने ही इस बात को माना है। इसलिए पटितराज ने "समुचित-तदित्यनिवेशाच्चाग्ना काव्येन समर्पितः सहृदयहृदय प्रविष्टः" इस उक्ति के द्वारा गुणालकार व दोषाभाव से युक्त शब्दार्थ को सहृदयहृदयप्रवेश में कारण माना है। अभिनवगुप्त ने भी "काव्यात्मकात् शब्दाद् अधिकारिणोऽधिक्यास्ति प्रतिपत्तिः" इस उक्ति के द्वारा काव्यात्मक (दोषाभाव व गुणालकार से युक्त) शब्द की अधिक प्रतिपत्ति अर्थात् मानस प्रतिपत्ति में कारण स्वीकार किया है। भट्टनाथक के मत का स्पष्टन करते हुए लोचन ने "भावकत्वं च गुणालकारयुक्तशब्दपरिग्रहात्मकम्" इस उक्ति के द्वारा गुणालकारयुक्त शब्दों को जो काव्यार्थ का भावक बननाया है उसका तात्पर्य इसी में है। वही भावकत्वं से साधारणीकरण अर्थ गृहीत नहीं है अपितु स्थायिभाव की भावना अर्थात् पुनः पुनः अनुसन्धान गुणालकारयुक्त शब्दों

१. समुचिततदित्यनिवेशाच्चाग्ना काव्येन समर्पितः सहृदयहृदय प्रविष्टः ललितशब्दसहृदयता-सहकृत भावनाविशेषमहिम्ना विगलितदुष्यन्तरमर्गात्वादिभिरनौचित्यविभावानुभावव्यभिचारिण्यदभ्युपदेश्ये शृङ्खलादिभिरात्मनकारणैश्चन्द्रिकादिभिरहोपनकारणैश्च्युतादिभिरव काव्येनानिभिः सहकारिभिश्च । —२० पृ० ५० २१

२. भावना च पुनः पुनरनुसन्धानमा ज्ञानविशेष । रससाधर, पृ. २ ।

द्वारा होता है यही तात्पर्य गृहीत है। भट्टनायक ने भी भावकत्व व्यापार मे प्रकारान्तर से दोषाभाव व गुणालंकार से युक्त शब्दो एव चतुर्विध अभिनय को कारण माना है।^१ अभिनवगुप्त उपर्युक्त रीति से विभावादि का तथा स्थायिभाव रत्यादि का भी साधारणीकरण स्वीकार करते हैं। कुछ विद्वानो की धारणा है कि वे प्रमाता का भी साधारणीकरण मानते हैं। विन्तु सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर यह स्पष्ट हो जाता है कि रसास्वादनप्रक्रिया मे प्रमाता का साधारणीकरण मानने की कोई आवश्यकता नहीं है। विभावादि को चर्वणा से अभिव्यक्त साधारणीकृत रत्यादि भाव को जत्र सहृदय चर्वणा करता है उस समय प्रमाता का अन्त करण तन्मय होकर अन्तर्मुख हो जाता है और रत्यादिमिश्रित आत्मा का ग्रहण करता है। आत्मा सभी विषयो से रहित शुद्ध है। ऐसी परिस्थिति मे उसके साधारणीकरण की आवश्यकता नहीं है। प्रमाता का साधारणीकरण मानने वाले यही मानते हैं कि रसास्वाददशा मे सहृदय का मन या सहृदय की आत्मा रागद्वेष तथा लौकिक सुख-दुःख आदि से निर्मुक्त हो जाती है। विन्तु इस अवस्था को प्राप्त करने के लिए भी प्रमाता के साधारणीकरण की आवश्यकता नहीं है। प्रमाता मे राग-द्वेष तथा सुख-दुःख का सम्पर्क सुख-दुःखमय बाह्य विषया के कारण होता है। विन्तु रसास्वाद-दशा मे सुख दुःख के उत्पादक बाह्य विषया का सम्पर्क आत्मा मे नहीं रहता। वहा केवल रत्यादि विषय का सम्पर्क रहता है और वे भी साधारणीकृत होकर सुखद उत्पादकता की दशा से ऊपर उठ चुके हैं। इसी स्थिति को बतलाने के लिए रत्यादि का साधारणीकरण माना गया है। अभिनवगुप्त ने इस तथ्य का स्पष्टीकरण अभिनवभारती मे कर दिया है।^२ अभिनव ने प्रमाता का भी साधारणीकरण माना है यह भ्राति विद्वानो को अभिनवभारती तथा काव्यप्रकाश के निम्नलिखित उद्धरणों से हुई है—“यस्या वस्तुसता काव्यापिताना च देशकाल-प्रमात्रादीना नियमहेतूना अग्न्योऽग्न्यप्रतिबन्धबलाद् अत्यन्तमपसरण स एव साधारणी-भाव सुतरा पुष्यति”^३, ‘तनएव न परिमितमेव साधारण्यम् अपितु विततम्’^४। ‘सामाजिकाना वासनारमकतया स्थित स्थायी रत्यादिको नियतप्रमातृगतत्वेन स्थितोऽपि साधारणोपायबलात् तत्त्वान्विगलितपरिमितप्रमातृभाववशोऽन्मयित-वेद्यान्तरसर्वं गुण्यापरिमितभावेन प्रमात्रा।’ —काव्यप्रकाश, पृ ६२।

१ तस्मात् काव्य दोषाभावगुणान्तरमयत्वतस्तान्, नाट्य चतुर्विधाभिनयरूपेण निर्विशिष्ट मोहसङ्कटतानिपारणकारिणा विभावादिसाधारणीकरणरामना अभिधानो द्वितीयोपायन भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रस । अ भा पृ २७७

२ भयमय पर देशकालाघातानिर्झनम् । तन एव भीतोऽह भीतोऽय जन्तुर्वंशयो मध्यस्थो वेत्यादिप्रत्ययभ्यो ह्यधुनादिहृदहानादिबुद्धयतरोऽयनियमवत्तया विघ्नबहुतभ्यो विनश्वरम भयानको रस । तथाविधे हि भय नास्मात्तत्र निरस्तुत न विज्ञेययान्निधित । एव परोऽपि । —अभिनवभारती पृ २७९

३ अभिनवभारती पृ २७९

४ वही, पृ २८९

यहाँ अभिनवभारती के प्रथम उद्धरण में विभावादि और रत्यादि में विशेषता के कारणभूत देश, काल तथा प्रमाणा (व्यक्तिविशेष) का परिहारमान वतलाया गया है न कि प्रमाणा का साधारणीकरण। अभिनवभारती के द्वितीय उद्धरण में भी व्यापक साधारणीकरण से प्रमाणा का साधारणीकरण अभिप्रेत नहीं है अपितु रत्यादि का ही व्यापक भूमि में साधारणीकरण अभीष्ट है। अर्थात् जिस प्रकार जहाँ जहाँ घूम है वहाँ वहाँ अग्नि है इस प्रकार घूम तथा अग्नि का व्याप्तिज्ञान किसी देशविशेष या कालविशेष से सीमित नहीं है अपितु सार्वभौमिक तथा सार्वकालिक है। उसी प्रकार रत्यादि के साधारणीकरण में भी किसी निश्चित व्यक्ति, देश व कालविशेष के सम्बन्ध का निराकरण नहीं है अपितु सभी व्यक्ति-विशेषों तथा सर्वदेशकालादि के सम्बन्ध का निराकरण है।

तृतीय काव्यप्रकाश के उद्धरण में भी 'परिमितप्रमाणाभाव' तथा 'अपरिमित-भाव' शब्दों में रत्यादि स्थायिभाव की ही परिमितता अर्थात् देशकालव्यक्तिविशेष के साथ सम्बन्ध और अपरिमितता अर्थात् देशकालव्यक्तिविशेष-सम्बन्ध का निराकरण होकर देशकालव्यक्तिविशेष सम्बन्ध रहित स्थिति में पहुँच जाना गृहीत है। वस्तुतः काव्यप्रकाश के उद्धरण में परिमितशब्द का नियत तथा अपरिमितशब्द का अनियत अर्थ है। अर्थात् साधारणीकृत विभावादि की चर्चणा में उद्बुद्ध रतिन्यायि-भाव यद्यपि नियतप्रमाणा में रहना है तथापि उद्बोधनकाल में उसमें नियतप्रमाणा-गतता का ज्ञान नहीं होता। अर्थात् उस उद्बुद्ध रतिभाव में साधारणीकरण के द्वारा नियतप्रमाणा (व्यक्तिविशेषसम्बद्धता) का अभाव हो जाता है। इसीलिए इसकी व्याख्या करते हुए वामन भट्टाचार्य ने कहा है—'तत्काल रसास्वादकाल विगलित अपरिणीत य परिमितप्रमाणाभाव, 'ममैवैतस्मेव रसास्वादयिना' इत्येवरीत्या अननुभूयमानो यो व्यक्तिविशेषसम्बन्ध तद्वशेन उन्मिषित प्रादुर्भूत अपरिमितो भावश्चित्तवृत्तिविशेषो यस्य तेन प्रमाणा इत्यर्थः'।^१

काव्यप्रकाश के प्रदीप टीकाकार गोविन्दभट्ट ने भी—'रसास्वादकाले स्थायिना प्रमाणाविशेषनिष्ठ बलसंज्ञायाः परिमितप्रमाणात्ताया यद्विगलनमज्ञान तद्वशेनोन्मिषितो वैशान्तरसम्पर्कानूय अपरिमितो भावो यस्य तेन प्रमाणा मूल-सहृदयसंवादकारिणा प्रमाणाविशेषसम्बन्धग्रहस्त्वेन साधारण्येन स्थायी चर्च्यते'।^२

इसीलिए अभिनवगुप्त ने कहीं भी सहृदय या प्रमाणा का साधारणीकरण नहीं वतलाया।

रस की अलोक्षिता

उँमानि ऊपर वतलाया जा चुका है रस की सम्पूर्ण सामग्री अलोक्षित है अतः रस को भी अलोक्षित कहा जाता है। उनमें विभाव अनुभाव, व्यभिचारी

१ काव्यप्रकाश, भावार्थटीका पृ १०

२ काव्यप्रकाश, प्रदीपटीका पृ १=

भाव तथा रत्यादि स्थायिभाव का साधारणीकरण के द्वारा अलौकिक होने का निरूपण पहले किया जा चुका है । विभावादि हेतु में अलौकिकता अन्य प्रकार से भी है । जैसे—विभावादि को रति के उद्बोधन या रसतापत्ति में कारण माना गया है और निमित्तकारण कारक (उत्पादक) तथा ज्ञापक भेद से दो प्रकार के ही लोक में होते हैं । विभावादि को रस का जनक कारण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि निमित्तकारणरूप जनक के अभाव में भी कार्य की स्थिति रहती है । जैसे दण्डादि निमित्तकारण के अभाव में घट की स्थिति है । किन्तु विभावादि के अभाव में रसकी स्थिति नहीं रहती है । इसीलिए रस को 'विभावादिजीवितावधि' कहा गया है । अतः विभावादि रस के निमित्त कारण नहीं है । इसीलिए रसको कार्य नहीं माना जा सकता । विभावादि रस के ज्ञापक कारण भी नहीं बन सकते । क्योंकि ज्ञापक कारण से पूर्व ज्ञाप्य की स्थिति रहती है जैसे दीपप्रकाश से पूर्व ज्ञाप्य घट की । किन्तु विभावादिचर्वणा से पूर्व रस की स्थिति नहीं है, अपितु विभावादिचर्वणाकाल में ही है । इसीलिए रस को सिद्धस्वभाव न मानकर तात्कालिक माना गया है ।^१ अतः विभावादि, ज्ञापक कारण भी नहीं है, इसीलिए रस को ज्ञाप्य भी नहीं माना जा सकता । विभावादि लोक में होने वाले द्विविध कारक व ज्ञापक कारणों से भिन्न हैं, फिर भी रस के कारण हैं अतः ये अलौकिक कारण कहलाते हैं ।^२

रस का ज्ञान लोक में होने वाले सभी ज्ञानों से भिन्न है क्योंकि लोक में प्रत्यक्षादिप्रमाणजन्य ज्ञान, योग-सामर्थ्य-जनित अपरिपक्वयोगिज्ञान तथा विषयान्तर-सम्पर्कद्वय आत्ममात्रविषयक परिपक्वयोगिज्ञान, ये तीन प्रकार के ज्ञान हैं । रस का ज्ञान लौकिक प्रत्यक्षादि प्रमाणों से नहीं होता किन्तु अलौकिक विभावादि की चर्वणा से व्यक्त साधारणीकृत-स्थायिचर्वणा से होता है ।

१ अयं मानसंस्कार न तु सिद्धस्वभाव, तात्कालिक एव न तु चर्वणानिरित्ताभावस्यापी रम । —अभिनवभारती, पृ० २८४

२ (क) अत एव विभावादयो न निष्पत्तिहेतवो रमस्य, तदबोधायमेव रससम्भवप्रसङ्गात् । नापि ज्ञानिहेतवो येन प्रमाणमध्य पदेषु, सिद्धस्य कस्यचित् प्रयत्नस्य रसरयाभावात् । किं तर्हि एतद्वि विभावादय इति । अलौकिक एव चर्वणोपयोगी विभावादिव्यवहार । अज्ञानेन दृश्य दृष्टमिति चेद् भ्रूयमेवदम्मात्रमनौचित्यवसिद्धौ ।

—अभिनव भारती, पृ० २८३

(घ) ननु विभावादिरत्र किं ज्ञापको हेतु, उत कारक ? न ज्ञापको न कारक अपि तु चर्वणोपयोगी । ननु सर्वतद् दृष्टमन्यत्र । यत एव न दृष्ट सन् एवानौतिकमित्युक्तम् ।

—लोचन पृ० १८३

(ग) स च न कार्य विभावादिनामेव तस्य सम्भवप्रसङ्गात् । नापि ज्ञाप्य निश्चय तस्या-सम्भवात् । कारकज्ञानवाच्यामन्यत् न दृष्टमिति चेत्, न क्वचिद् दृष्टमित्यनौतिक-मिदं भ्रूयमेवदम् दूषणम् । —वाक्यप्रकाश, पृ० १०१

और रस का ज्ञान न ममाधिकालिक योगज सामर्थ्य से ही होता है क्योंकि ऐसा मानने पर जिस प्रकार योगी के द्वारा ज्ञायमान वस्तुओं में तटस्थता अर्थात् स्वभिन्नत्व का ज्ञान है उसी प्रकार सामाजिक द्वारा ज्ञायमान रस (रति) का ज्ञान भी परकीयत्वरूप से होगा और उसमें तटस्थताजन्य अस्पृष्टता आदि रसविघ्नों की उपस्थिति होने से उसका आस्वाद नहीं बनेगा। रसज्ञान को सर्वविघ्नविषयान्तर-सम्पर्कशून्य आत्ममात्रपर्यवसित ज्ञान भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि इस स्थिति में सहृदयचित्त में रत्यादि म्यापिभावों का सम्पर्क न होने से सहृदयों का उस भाव के साथ तन्मयीभावरूप सहृदयता का आवेग नहीं होगा और उसके बिना तज्जन्य चमत्काररूप मौन्दर्य प्राप्त नहीं होगा।^१ अतः भट्टनायक ने रस में तन्मयीभावरूप आवेग के कारण ही रसाम्बाद को ब्रह्मस्वाद से भिन्न बताया है—

वाग्येनुदुग्ध एत हि रस यदुक्तानुत्पन्ना ।

तेन नात्य सप्त न स्वाद् बुद्धेने योगिभिर्हि यः ।

—लोचन पृ० ११

इसका तात्पर्य यही है कि सहृदय भावावेग अर्थात् म्यापिभाव में तन्मयी-भाव प्राप्त कर रस का आस्वादन करता है जबकि योगी बिना आवेग के ही ब्रह्मास्वाद प्राप्त करता है।

उपयुक्त रीति में रस किमी भी लौकिक ज्ञान का विषय नहीं है। इतना होने हुए भी रस में भानविषयता का अभाव नहीं है। रसना से उसका भान होता है, और रसना स्वमवेदन या स्वानुभूति से भिन्न नहीं है। आम्बाद्यमानना या आस्वादन को ही रस का स्वरूप बताया गया है। किन्तु यह आम्बादन या रसना बोध रसनेन्द्रियजन्य स्वाद नहीं है अपितु बोधरूप है।^२ यह रसनामय बोध लौकिक बोधों (प्रत्यक्षादि, प्रमाणजन्य ज्ञानों) से विलक्षण है। क्योंकि जैसा अभी बताया गया है इसके कारण लौकिक प्रत्यक्षादि प्रमाण नहीं हैं किन्तु अलौकिक विभावादि का संयोग है। इसलिए अलौकिक विभावादिसंयोग में होने वाली इस अलौकिक बोध-

रूपा रसना का विषय होने से भी रस को अलौकिक कहा गया है ।^१

उपर्युक्त रीति से जब विभावादि से रस निष्पन्न नहीं होता तो 'विभावा-
नुभावव्यभिचारिरसयोगाद्रमनिष्पत्ति' इम सूत्र में विभावादि के योग से रस की
निष्पत्ति कैसे बतलायी गयी है ? इसका समाधान करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है
कि रसविषयक रसना की निष्पत्ति होती है न कि रस की, उसी की निष्पत्ति को रस
की निष्पत्ति कह दिया है, क्योंकि रसना ही रस का प्राण है । इसीलिए 'रस्यतक-
प्राणो ह्यमो' ऐसा कहा है ।^२

मम्मट ने रसज्ञान को साक्षात्काररूप मानते हुए भी न उसे निर्विकल्पक
ज्ञान का विषय माना है, क्योंकि उस दशा में अन्य वस्तुओं का ज्ञान नहीं होता ।
और रसास्वादन में विभावादि का परामर्श (ज्ञान) भी रहता है । तथा न उसे
सर्विकल्पक ज्ञान का विषय हो माना है । क्योंकि सर्विकल्पक ज्ञान शब्दव्यवहार का
विषय भी होता है । अर्थात् उसका शब्दों द्वारा भी ज्ञान होता है जबकि रसका ज्ञान
शब्द से न होकर स्वसंवेदन से ही होता है । लोक में जो भी प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता
है वह निर्विकल्पक या सर्विकल्पक ज्ञान का विषय होता है । किन्तु रस का ज्ञान इन
दोनों ज्ञानों से भिन्न है तथा साक्षात्काररूप है । इस कारण भी रस को अलौकिक
कहा गया है ।^३ उपर्युक्त रीति से रस सभी दृष्टियों से अलौकिक है ।

रसास्वादन का अधिकारी भी लौकिक साधारण पुरुषों से विलक्षण होता
है । अभिनवगुप्त ने बतलाया है कि काव्य के निरन्तर परिशीलन से जिनमें कवि-
वर्णित भावों में तन्मयीभवन की योग्यता आ चुकी है वे ही सहृदय कहलाते हैं^४
और रसास्वादन के अधिकारी हैं । तन्मयीभाव हृदय का धर्म है न कि बुद्धि का ।
इसीलिए बुद्धि की प्रधानता वाले ब्रह्मज्ञान को रसास्वादन से भिन्न ही बतलाया है ।
हृदय-प्राधान्य के कारण ही रसास्वादन के अधिकारी सामाजिक को भ्रम्य पुरुषों से
विलक्षण 'सहृदय' की सत्ता प्रदान की गई है ।

यद्यपि हृदय की सत्ता सभी प्राणियों में है किन्तु हृदय की सामान्य सत्ता

१. रसना च योऽप्रकृतं किन्तु बोधान्तरेभ्यो लौकिकेभ्यो विलक्षणैव । उपावादीनां विभावा-
दीनां लौकिकवैलक्षण्यात् । तेन विभावादिसंयोगाद् रसना यतो निष्पद्यते अस्त्यथाविप्र-
रसनागोचरो लोकोत्तरोऽर्थो रसः । —अभिनव भारती, पृ. २८५

२. तर्हि भूमे निष्पत्तिरिति वक्ष्यः । नेय रसस्य । अस्ति तर्हि प्ररसनायाः । तन्निष्पत्त्या तु
सदेशात्मकविनश्य रसस्य निष्पत्तिरुच्यते न वचिदत्र दोषः । —वही, पृ. २८५

३. तद्ग्राहक च न निर्विकल्पक विभावादिरसमर्शप्रधानत्वान् । नापि मरिच-रसः पार्श्वमापस्या-
लौकिकानन्दमस्य स्वसंवेदनमिदंत्वात् । उपावादावस्वभावज बोधायनमहात्मनि पूर्यन्
लोकोत्तरतामेव गमयति । —वाचस्पत्ययन, पृ. ९४-९५

४. येन वाच्यनुनीतनव्यामयवाद् विगरीभूते मनामुदरे वर्जनीयतन्मयीभवनयोग्यता ते
स्वहृदयसंवादाभाज सहृदयाः । —मोचन, पृ. ३८-३९

सहृदयत्व प्रदान नहीं करती अपितु तन्मयीभवनरूप उत्कर्षयुक्त हृदय की सत्ता ही सहृदयत्व प्रदान करती है।^१ अभिनवगुप्त ने रसास्वाद प्रक्रिया में तन्मयीभवन को अत्यन्त महत्वपूर्ण स्थान दिया है। वे जहां भी रसास्वादन का निरूपण करते हैं वहां विभावादि की चर्चना से तन्मयीभवन द्वारा ही रसास्वाद बतलाते हैं और यह तन्मयीभवनयोग्यता सहृदयत्व के बिना नहीं बनती। अतः अभिनवभारती व लोचन में सहृदयता को तन्मयीभवन का कारण बतलाया है।^२ कवि व महदय दोनों को ही रसास्वादन के लिए तन्मयीभाव की अपेक्षा है। कवि यद्यपि लौकिक वस्तुओं से रत्यादि भावों का व्यक्तिविशेष से सम्बन्धित रूप में ज्ञान प्राप्त करता है, किन्तु हृदयसंवादरूपी सहृदयता के द्वारा तन्मयीभाव प्राप्त कर उनका साधारणोद्भूतरूप में जब तक आस्वादन नहीं कर लेता तब तक न उस स्वयं रसानुभूति होती है और न उसकी अभिव्यक्ति के लिए वाग्व्यवहाररूप वर्णन ही बन सकता है। इसीलिए लाचन में शोक स्याद्विभाव की रसरूपतापरिणति का निरूपण करत हुए तन्मयीभावप्रक्रिया से ही कवि में रसानुभूति तथा तज्जन्य अभिव्यक्तिरूप कवित्व के उद्गम का निरूपण अभिनवगुप्त ने किया है।^३ सहृदय को भी रसास्वादन के लिए साधारणोद्भूत विभावादि की चर्चना द्वारा सहृदयताजन्य हृदयसंवादपूर्वक तन्मयीभावरूप से रत्यादि का आस्वादन अपेक्षित है। इसका निरूपण अभिनवगुप्त ने अभिनवभारती में रसप्रकरण में किया है।^४ कवियों में भी सहृदयता की आवश्यकता है। इसके बिना हृदयसंवादमूलक तन्मयीभाव नहीं बन सकता। अतः कवि भी सहृदय है। इसी प्रकार नायक भी जब रसास्वादन करता है अर्थात् सीतादि कारणों से अभिव्यक्त साधारणोद्भूत अपने रत्यादि भावों का

आस्वादन करता है तब उसे भी इसी तन्मयीभाव की अपेक्षा होती है। इसीलिए भट्टतोत ने नायक, कवि और सहृदय तीनों में रस की समान अनुभूति बतलाई है।^१ भट्टनायक ने भी बतलाया है कि जब तक कवि तन्मयीभाव द्वारा रसपरिपूर्ण नहीं हो जाता तब तक उसकी काव्यरूप में अभिव्यक्ति सम्भव नहीं होती।^२

रसविघ्न

सब प्रकार के विघ्नों से रहित प्रतीति, जिसे कि रसना, भोग, चमत्कार, निवेश, आस्वादन समापत्ति, लय, विश्रान्ति आदि शब्दों से कहा जाता है, के द्वारा ही रस का साक्षात्काररूप आस्वादन सम्भव है।^३ इस प्रतीति में अभिनवगुप्त ने सात विघ्न माने हैं। इनमें से एक भी विघ्न होने पर रसास्वादन कराने वाली प्रतीति नहीं हो सकती। वे विघ्न निम्नांकित हैं—(१) सम्भावनाविरह, (२) स्वगतपरगतत्वनियमेन देशकालविशेषावेश, (३) निजसुखादिविवशोभाव, (४) प्रतीत्युपायविकलता, (५) स्फुटत्वाभाव, (६) अप्रधानता (७) सशययोग।^४

१ सम्भावना-विरह

सर्वेद्य विषय की असम्भावना होने पर सामाजिक उस विषय में अपने मन की विनिविष्ट ही नहीं कर सकता, उस विषय में एकान्तत चित्तपरिणतिरूप विश्रान्ति की तो सम्भावना ही कहा? असम्भावना के हटने पर ही इस विश्रान्ति की सम्भावना है। हम दोष के परिहार के लिए वस्तु की लोकसाधारणता आवश्यक है जिससे उस में रसास्वादयिता का हृदयसवाद हो सके। ममुद्गलघन आदि अलौकिक चेट्टाद्यो का जहा निरूपण है वहा उनका सम्बन्ध ऐसे इतिहासप्रसिद्ध लोकातीतसामर्थ्ययुक्त पुरुषों से माना है जिनमें ऐसे कार्य करने की प्रसिद्धि तथा सामर्थ्य की भावना हमारे हृदय में चिरकालिक संस्कार के रूप में विद्यमान है। इसलिए नाटकादि में इतिहासप्रसिद्ध वस्तु तथा नायकादि का अवलम्बन किया जाता है।^५ और इस प्रकार सम्भावनाविरह दोष का परिहार किया जाता है।

१. नायकस्य बवे श्रोतु समानांऽनुभवस्ततः । —सोचन, पृ ९२

२. यावत्पूर्णं न चैतेन तावत् नैव चमत्त्वमुभ् । —सोचन पृ ८७

३. सकलविघ्नविनिमुक्तमवितिरेव चमत्कारनिवेशरसनास्वादनभोगसमापत्तिरविश्रान्त्यादि-
शब्दैरभिधीयते । —अभिनवभारती, पृ. २८०

४. विघ्नाश्चास्या-प्रतिपत्तो भययोग्यता-सम्भावनाविरहो नाम, स्वगतपरगत-
त्वनियमेन देशकाल-विशेषावेश, निजसुखादिविवशोभाव, प्रतीत्युपायवैकल्पम्, स्फुटत्वाभाव, अप्रधानता,
सशययोगश्च । —वहो, पृ २८०

५. तथा हि सर्वेद्यसम्भावयमान सर्वेदे सविद विनिवेशयितुमेव न शक्नोति वा तत्र विश्रान्ति
इति प्रथमो विघ्नः । तदपसारणे हृदयसवादो भोगसामान्यवस्तुविषय । अलोक-
सामान्येषु तु चेट्टितेषु अखण्डितप्रसिद्धिब्रजनिपादाहृतप्रत्ययप्रसरकारो प्रहसनरामा
दिनामधेयपरिहृ । अत एव निस्सामान्यान्तर्योपदेशव्युत्पत्तिप्रयोजने नाटकादौ प्रख्यात-
वस्तुविषयत्वादि निबन्धेन निरूपयिष्यते । —वहो पृ २८०

२. स्वगतपरगतवनियमेन देशकालविशेषावेश

इन विघ्न में दो अंश हैं। नियमतः (क) आत्मगत सुखादि का आस्वादन^१ तथा (ख) परगत सुखादि का आस्वादन।

(क) एकान्तनः आत्मगत सुख का आस्वाद करने पर यथासंभव उस सुख के नाश के भय, उसकी रक्षा में व्यग्रता तथा तत्समान सुख के अर्जन की इच्छा से एव एकान्तत आत्मगत दुःख का आस्वादन करने पर उस दुःख को छोड़ने की इच्छा, उसके प्रकाशन की इच्छा व उसे छिपाने की इच्छा के कारण ज्ञानान्तर के उदय से आत्मगत सुख और दुःख के आस्वादन में चित्तविश्रान्ति सम्भव नहीं।

(ख) एकान्ततः परगत सुख व दुःख का आस्वादन करने पर भी आत्मा में स्वस्वभावानुसार सुख, दुःख और तटस्थता आदि अन्य ज्ञानों के उदय से एकान्तनः चित्तविश्रान्ति नहीं होगी।^२ इन दोनों विघ्नों के परिहार का उपाय विभावादि का साधारणीकरण है। इसके द्वारा देशकालविशेषसम्बन्ध तथा व्यक्तिविशेषसम्बन्ध का निराकरण हो जाता है। 'कार्यो नानिप्रसङ्गोऽत्र पूर्वैरङ्गविधिं प्रति' इत्यादि से घोषित पूर्वैरङ्ग का निगूहन न करने में तथा 'नटी विद्रूपको वापि' इत्यादि वचनों के द्वारा लज्जित प्रत्यावना के दर्शन से नन्मुखस्य अभिनेता में नटबुद्धि सामाजिकों की होती है जिनसे रामत्वबुद्धि का परिहार हो जाता है। और इनमें अतीतकाल व प्राचीनदेशसम्बन्ध का परिहार भी हो जाता है। नट राम के समान मुकुट, शिरो-वेष्टन आदि धारण करता है, उसके समान ही चारों प्रकार के अभिनय करता है तथा भौतिक भाषाभेद, साम्याग, रंगपीठ आदि नाट्यधर्मों प्रवृत्तियों का वहाँ अवलम्बन किया जाता है। अतः नटबुद्धि का भी उन समय आच्छादन हो जाने से वर्तमान काल देश आदि का भी परिहार हो जाता है और इसी व्यक्ति को इसी देश में इसी काल में ये सुख अथवा दुःख हैं, इन सब बातों का निराकरण हो जाता है।^३ लोक में अद्भुत आसीन पाठ्यपुष्पगन्धिकादि का प्रयोग भी इसीलिए बतनाया गया

१. स्वैकगतानां च गुणदुःखविदाम्नाम्नादयथानुभव तदवगमनीयत्वा वा तत्परिरक्षाव्यवस्था वा तन्नुद्धारिकापना वा तन्निग्रहामया वा तत्प्रविकल्पापविवक्षा वा तद्गोचरनेच्छना वा प्रकारान्तरेण वा सर्वेदान्तरसमुद्गम एव परतो विघ्नः। —वही, पृ. २८०
२. परगतत्वनिमग्नमात्रमपि सुखदुःखानां सर्वेदाने नियमेन स्वान्मनि सुखदुःखमोहनाम्बन्धादि-सविदन्तरोद्गमनसम्बन्धव्यवभावी विघ्नः। —अभिनयभारती, पृ. २८०।
३. तद्व्याकरणे 'कार्यो नानिप्रसङ्गोऽत्र पूर्वैरङ्गविधिं प्रति' इत्यादिना पूर्वैरङ्गानिगूहनेन 'नटी विद्रूपको वापि' इति लज्जितप्रत्यावनावरोधनेन च यो नटरूपताप्रियमस्तनुरस्मर प्रति-गोपयति तत्प्रच्छादनप्रकारोऽभ्युपायः। भौतिकभाषाभिधेयसाम्याङ्गरङ्गनीटमण्डन-गुणवशादिपरिग्रहनाट्यधर्मवहितः। —स एव सर्वो एव मुनिना साधारणीभाष-निर्दिष्टा रसवर्चसापयोगित्वेन परिकरवन्ध समाश्रितः। तत्र स एव स्वनरनिपुणताविष्ठा-पसरणप्रकारो व्याख्यातः। अ. भा. पृ. २८०-२८१

है। क्योंकि ये सब साधारणीभाव के द्वारा रसचर्वणा के उपयोगी हैं। इससे स्वपर-नियततारूप विघ्न का परिहार हो जाता है।

‘मुकुटप्रतिशीर्षकादिना तावन्नटबुद्धिराच्छाद्यते। गाढप्राक्तनसविस्कारा-च्च न काव्यवलानीयमानानि तत्र रामघोविश्राम्ययति। अत एवोभयकालदेशपरि-त्यागः’^१ इस सदमं के द्वारा अभिनव ने इसी तथ्य का स्पष्टीकरण किया है।

३. निजसुखादिविवशीभाव

अपने सुखादि से निमग्नता भी रसप्रतीति में विघ्न है। निजसुखादि में निमग्न सहृदय काव्यार्थ रत्यादि में अपने चित्त को निमग्न नहीं कर सकता और उसका उसमें तन्मयीभाव नहीं हो सकता जो कि रसास्वादन के लिए आवश्यक है। इस विघ्न के परिहार के लिए नृत्य, गीत, वाद्य, मङ्गलसङ्गा, विदग्ध गणिकाओं के नृत्य तथा विभिन्न प्रकार के अभिनयों की योजना नाट्य में की गई है। इनके द्वारा विभावादि का साधारणीकरण हो जाता है और उनमें सकलजनभोग्यता प्रा जाती है। रसास्वादन के लिए हृदयसवादरूप सहृदयता की अत्यन्त आवश्यकता है। इन नृत्य, गीतादि की मनोरम योजना से सहृदय पुरुष का हृदय भी निमग्न हो जाता है और उसमें भी सहृदयता आ जाती है।^२

४, ५. प्रतीत्युपायविकलता तथा अस्फुटता

रसप्रतीति के उपायों की विकलता (अभाव या न्यूनता) तथा उनकी अस्फुटता भी रसविघ्न हैं। क्योंकि यदि रसप्रतीति के माधन विभावादि उपाय न होंगे तो उसकी प्रतीति हो नहीं होगी, उसमें चित्तविथान्ति तो दूर की बात है।

यदि विभावादि से अतिरिक्त शब्द तथा अनुमान प्रमाण आदि के द्वारा रत्यादि की प्रतीति मानी भी जाय तो वह अस्फुट प्रतीति होगी। प्रत्यक्ष के समान स्फुट प्रतीति शब्दादि प्रमाणों से नहीं होती। और रसास्वादन के लिए रत्यादि की प्रत्यक्षरूप, स्फुट प्रतीति अपेक्षित है, क्योंकि स्फुट प्रतीति होने पर उसमें अनुमानादि के द्वारा अन्वयाभावज्ञान की सम्भावना नहीं होती। यद्यपि अलातवशादि में प्रत्यक्ष ज्ञान के बाद भी अन्वयाभावज्ञान देखा जाता है तथापि वह ज्ञान भी परवर्ती बलवान्

१. घ. भा. पृ. २८५

२. (क) निजसुखादिविवशीभूतश्च कथं वस्त्वन्तरं सविद विधामदेदिनि तत्रगुह्यपदनाय प्रतिपदार्थनिष्ठं, साधारण्यमहिम्ना सजनभोग्यत्वमहिम्नभि शब्ददिविषयमपेक्षादणान-विचित्रमङ्गलपदविदग्धगणिरादिभिरपरस्परन गमाश्रितम्। येनाहृदयोऽपि हृदयबैमन्य-प्रापया सहृदयोक्तिर्यते। —घ. भा. पृ. २८१

(ख) ये तु स्वभावन अतथाभूता. (न निमग्नपुरुहृदया) तथा प्रत्यक्षोचिततयाविधचर्वणाना-भाव नटादिप्रक्रिया, स्वजनकोपशोकादिमृदुहृदयप्रतिमजनाय पोतादि-प्रक्रिया न मुनिना विरचिता। —घ. भा. पृ. २९१

प्रत्यक्ष से ही होना है। इन दोनों विघ्नों के निराकरण के लिए नाट्य में लोकघर्षों वृत्तियों तथा प्रवृत्तियों में युक्त अभिनयन का अवलम्बन किया गया है। रत्यादि भावों का उनके कारणों तथा कार्यों द्वारा बोधन ही अभिनय कहलाता है। जैसे लज्जाभाव की अक्षिप्तकोचन आदि के द्वारा प्रतीति कराना। इस अभिनयन व्यापार से भावों की प्रतीति प्रत्यक्ष के समान स्फुट होती है। अतः यह व्यापार गद्य, अनुमानादि प्रमाणों से विलक्षण है।^१

६ अप्रधानता

आस्वाद्यमान वस्तु की अप्रधानता भी रसविघ्न है। उसके अप्रधान होने पर अन्य प्रधान के प्रति अगमून उस वस्तु में चित्तविश्रान्ति नहीं होती। रसरूपता को प्राप्त करने वाले रत्यादि की स्वरूपमात्रविश्रान्ति आवश्यक है। इसीलिए लोचन में भावध्वनिस्थल में व्यभिचारी भाव की स्वरूपमात्र में विश्रान्ति न होने से रस-प्रतिष्ठा का अभाव बतलाया गया है।^२ अतः जिन वस्तुओं में अप्रधानता है उनकी चर्चणा रस नहीं कहलाती। जैसे जड़ विभावो तथा अनुभावो की चर्चणा रस नहीं है। क्योंकि वे जड़ होने से चित्तवृत्ति को प्रतीतिमात्र कराते हैं। स्वयं चित्तवृत्तिरूप न होने से रसिक उनका आस्वादन नहीं करता। तथा वे प्रतीयमान चित्तवृत्ति के अंग हैं। अतः रसिक की विश्रान्ति उनके आस्वादन में नहीं होती। इसी प्रकार यद्यपि व्यभिचारी भाव चेतनरूप है, उनका आस्वादन सम्भव है, फिर भी वे रत्यादि स्थायिभाव में गुणीभूत हैं अतः उनकी चर्चणा स्थायिरूप मुख्य चित्तवृत्ति के अंगरूप से ही होती है अङ्गिरूप में नहीं।^३ इसलिए उनकी चर्चणा भी स्वरूप में विश्रान्त न होने से रस नहीं है। अतः विभावादि की अपेक्षा प्रधान स्थायिभाव का ही प्रधानरूप में वर्णन कवि को करना चाहिए। अन्य विभावादि का नहीं।^४

१. नि य प्रतीत्युपायानामभावात् न प्रतीतिः । अस्मृदप्रतीतिविरहितैर्द्विगुणैर्न प्रतीति-
विश्राम्यति । स्फुटप्रतीतिरूपप्रत्यक्षोचितप्रत्ययमात्रादस्वात् । यथाह — 'सर्वा चेय प्रमितिः
प्रत्यक्षपरा' (न्यायसूत्र भाष्य १-३) इति । स्वभावात्कृते आगमानुमानगतैरपि धनन्या-
भावन्य स्वसंबन्धात् । घनातचक्रादौ साक्षात्कारान्तरणैव बलवता तदवगोरेणात् इति
सौरिजस्तावदयं श्रमः । तस्मात् तदुभयविघ्नविषात अभिनया सोऽप्यभिहितप्रवृत्तुरसृष्टाः
मममिषिष्यतः । अभिनयनं हि गद्यविगुण्यपारविमर्शमेव प्रत्यक्षव्यापाररसमिति
निश्चेष्यामः । — अभिनवभारती, पृ. २८१

२. व्यभिचारिणोऽपि चक्षुष्यमात्रस्य तावन्मात्रविश्रान्तावपि स्थायिचर्चणापयंयुक्तोचितरस-
प्रतिष्ठामनवाप्यानि प्रानत्व (वाच्यप्रतीकित्व) उक्तम् । — लोचन, पृ. १०

३. व्यभिचारी तु चित्तवृत्त्यारम्भत्वेऽपि मुञ्चचित्तवृत्तिपरवश एव चर्च्यते । — लोचन, पृ. ११७

४. अप्रधानं च वस्तुनि कस्य मविद्विश्राम्यति । तस्यैव प्रत्ययस्य प्रधानान्तर प्रत्यनुपपन्न
स्वात्मविश्रान्तावात् । घटोऽप्रधानत्वे जडे विभावानुभाववर्गे व्यभिचारिनिषये च सवि-
दारमर्शे निषमनान्यमुखमप्रेक्षिणि समवर्तीति तदतिरिक्त स्थाय्यैव तथा चर्चणाश्रयम् ।
— प. भा. पृ. २८१

७. संशययोग

रत्यादि स्थायिभावों के विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी भाव एकान्ततः नियत नहीं हैं। जैसे व्याघ्र आदि जिस प्रकार भयभाव के प्रति विभाव हैं उसी प्रकार उत्साह विस्मय तथा क्रोध के प्रति भी हैं। अथुपात आदि जिस प्रकार रति के अनुभाव हैं उसी प्रकार शोक और भय के भी। चिन्तादि जिस प्रकार रति के संचारी हैं उसी प्रकार उत्साह, शोक तथा भय के भी हैं। अतः केवल विभावों, केवल अनुभावों व केवल व्यभिचारियों से रत्यादि स्थायिभाव की निश्चित प्रतीति नहीं होगी। अपिच केवल व्याघ्रादि विभावों को देखने पर भय, उत्साह विस्मय आदि में से किसी एक भाव का निश्चय नहीं होगा। यही स्थिति केवल अनुभावों व केवल व्यभिचारियों के विषय में भी है। अतः किसी एक भाव का निश्चय न होने से उसमें चित्तविश्रान्ति नहीं होगी। इस विघ्न के परिहार के लिए रससूत्र में योगपद का उपादान किया गया है। अर्थात् किसी एक भाव की निश्चित प्रतीति के लिए विभाव अनुभाव तथा व्यभिचारी तीनों का संयोग अपेक्षित है। तीनों का संयोग होने पर किसी दूसरे भाव की प्रतीति का सन्देह नहीं हो सकता। क्योंकि तीनों का संयोग निश्चित-भाव का असदिग्ध रूप से परिचायक है। अतः दूसरे भाव की प्रतीति का संशय नहीं होता।

डा. नगेन्द्र ने अभिनवभारती में प्रतिपादित, सहृदय की रसप्रतीति में साधक विघ्नों का प्रतिपादन करते हुए आचार्य विश्वेश्वर तथा पं. रामदहिन मिश्र के अनुसार उनकी सप्त सख्या का त्रिभिन्नरूप से निरूपण किया है। पं. रामदहिन मिश्र के अनुसार "स्वगतत्व-परगतत्वनियमेन देशकालविशेषावेश" दो विघ्न हैं और "प्रतीत्युपायवैकल्य" और "अस्फुटता" एक विघ्न है, दो नहीं। आचार्य विश्वेश्वर के अनुसार "स्वगतत्वपरगतत्वनियमेन देशकालविशेषावेश" एक ही विघ्न है तथा "प्रतीत्युपायवैकल्य" एवं "अस्फुटता" ये दोनों भिन्न भिन्न विघ्न हैं। इस प्रकार दोनों के मन में सप्त सख्या का निर्वाह होने पर भी उनमें उपर्युक्त रीति में भेद है। इन दोनों मतों में पं. रामदहिन मिश्र के मत को उपयुक्त सिद्ध करते हुए डा. नगेन्द्र ने कहा है—“प्रतीति के उपायों की विवक्षितता तथा स्फुटप्रतीति का अभाव दो अलग तथ्य न होकर एक ही तथ्य के कारण धीरे कार्य हैं। अर्थात् उपायों की विवक्षितता का परिणाम ही तो प्रतीति की अस्फुटता है।” परन्तु यह कथन अभिनवभारती के सर्वथा प्रतिकूल होने से नितान्त अप्रामाणिक है। सर्वप्रथम तो अभिनवभारती में इन विघ्नों का उल्लेख करते हुए प्रत्येक विघ्न का पृथक् पृथक् निर्देश किया गया है जैसे ‘समावनाविरहः, स्वगतत्वपरगतत्वनियमेन देशकालविशेषावेशः, निजमुखादिविषयीभावः, प्रतीत्युपायवैकल्यम्, अस्फुटता, अप्रधानता, संशययोगश्च’। “इनमें स्वगतत्वपरगतत्वनियमेन देशकालविशेषावेशः” का पृथक्

एकरूप से उल्लेख हुआ है और प्रतीत्युपायवैकल्य और अस्पृष्टता का पृथक्-पृथक् विभिन्न रूप से उल्लेख हुआ है। अतः ये दोनों पृथक् विघ्न हैं।

दूसरी बात यह है कि मुख-मुखादि के नियतरूप का स्वगत या परगत होने पर ज्ञानान्तर के उद्गमरूप जिस दोष को नभावना को गई है वह एक है तथा उसका परिहार का उपाय भी एक ही बतलाया गया है।^१

तीसरी बात यह है कि प्रतीत्युपायवैकल्य तथा अस्पृष्टता नामक विघ्नों का निराकरण करते हुए अभिनवभारती में ये विघ्न दा हैं यह स्पष्ट उल्लेख मिलता है। वहाँ कहा गया है कि इन दोनों विघ्नों के निवारण के लिए लोक-प्रती वृत्तियों तथा प्रवृत्तियों से उपस्थित अभिनय व्यापार का आश्रय नाट्य में किया जाना है।^२

चौथी बात यह है कि प्रतीत्युपायवैकल्य और अस्पृष्टता में कार्यकारण-भाव नहीं है जैसा कि डा नगेंद्र ने निर्देश किया है। अपिन्तु रत्यादि-प्रतीति में किसी उपाय का अभाव प्रतीत्युपायवैकल्यता शब्द में बतलाया गया है। यदि शब्द व अनुमान प्रमाण को रत्यादि-प्रतीति का उपाय माना जाय तो उसकी स्पृष्ट प्रतीति नहीं होगी। क्योंकि शब्दादि प्रमाणों में वस्तु का ज्ञान सामान्यतया ही होता है न कि प्रयत्न की तरह विशेषरूप से। यह अर्थ अस्पृष्टता शब्द से बतलाया गया है। अतः इन दोनों में कार्यकारणता का प्रश्न ही नहीं है। प्रतीत्युपाय की विकलता प्रतीति के अभाव का कारण हो सकती है न कि प्रतीति का अस्पृष्टता का। इसीलिए इन दाषों का निम्नान्न करने हुए 'प्रतीत्युपायानामभावे कथं प्रतीति' ^३ इस उक्ति से उपायवैकल्य में रत्यादि की प्रतीति का अभाव तथा 'अस्पृष्टप्रतीतिवर्गि-शब्दलिङ्गसमवेर्षि न प्रतीतिविश्राम्यति' इस उक्ति से अस्पृष्टता दोष से प्रतीति-विश्राम्य का अभाव बतलाया है।

इसी प्रकार अप्रज्ञानतात्पर्य रसप्रतीतिविधानक विघ्न का निम्नान्न करने हुए डा नगेंद्र ने कहा है— 'अभिनवगुप्त की दृष्टि में सर्वथा विषयिपरक है अतः उन्होंने काव्य में विभाव-पक्ष की अपेक्षा भावपक्ष पर ही अधिक बल दिया है— किन्तु इसमें यह भ्रान्ति नहीं होनी चाहिए कि काव्य में विभाव, अनुभाव का स्वतन्त्र चित्रण या व्यभिचारी की स्वतन्त्र व्यञ्जना रस की अभिव्यक्ति एवं अनुभूति के लिए सर्वत्र एवं सर्वथा अपर्याप्त रहती है। मध्यम तथा हिन्दी में ऐसे अनुसृत्य सरस छन्द हैं जिनमें मुख्यतः विभाव अनुभाव का चित्रण है—और व्यभिचारी द्वारा रस की प्रतीति का उच्छृष्टप्रमाण तो अधिकतर छायावादी काव्य हो है' ^४ इत्यादि। किन्तु डा नगेंद्र का यह कथन भी भ्रातिपूर्ण है। अभिनवगुप्त का अभिप्राय

१ अतः स एव स्वगतपरिपक्वविधानसम्प्रदायाः अस्पृष्टता । —अभिनवभारती, पृ. २०१

२ तस्मान्ननुभवविघ्नविधानमभिनवाः सावधानिबुद्धिनिवृत्तयस्तुल्यताः समन्विद्विघ्नतः ।

—अभिनवभारती, पृ. २०१

अप्रधानता विघ्न के प्रतिपादन में यही है कि दूसरी वस्तु में गुणीभूत अप्रधान वस्तु की चर्वणा रस नहीं हो सकती चाहे वह वस्तु विषय हो या विषयी हो। क्योंकि उस अप्रधान वस्तु के प्रधान वस्तु की तरफ अभिमुख होने से उसकी चर्वणा की स्वस्वरूप में विश्रान्ति नहीं हो सकती जो कि रस का जीवन है। अतः अप्रधान विभावादि की चर्वणा रस नहीं बन सकती। उनका यह अभिप्राय नहीं है कि विभाव तथा अनुभाव से या व्यभिचारी भाव से रसप्रतीति नहीं हो सकती। क्योंकि उनकी चर्वणा भी स्थायिभाव की प्रतीति कराकर तत्त्वचर्वणा द्वारा रसप्रतीति कराती ही है।

अभिनवगुप्त का यह स्पष्ट अभिप्राय है कि रसप्रतीति में विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी भाव की चर्वणा भी स्थायिचर्वणा के साथ होती है और वस्तुतः विभावादि की चर्वणा से ही रसरूपता प्राप्त करने वाले साधारणीकृत स्थायी की चर्वणा होती है। इसीलिए रस को 'विभावादिविजायते' या 'विभावादि-चर्वणाजीवितावधि' कहा गया है। फिर भी विभावा, अनुभावा व व्यभिचारी भावों की चर्वणा रस नहीं कहलाती क्योंकि उनकी चर्वणा का व्यवसान रत्यादि स्थायिभावों की चर्वणा में होता है। इस प्रकार विभावादिचर्वणा की स्वस्वरूप में विश्रान्ति नहीं होती और स्थायिचर्वणा का अपने आप में ही पर्यवसान होने से उसकी स्वस्वरूप में विश्रान्ति है। अतः प्रधानभूत भावचर्वणा ही रस है। अभिनव-भारती में निर्दिष्ट अप्रधानताविघ्न का प्रतिपादन इसी तथ्य का स्पष्टीकरण कर रहा है। अभिनवगुप्त ने 'स्थायिभावान् रसत्वमुपनेष्याम' (ना शा अ ६) इस उक्ति के द्वारा स्थायिभावा में अप्रधानता का निराकरण किया है।^१

अप्रधानतारूप विघ्न का प्रतिपादन करते हुए अभिनवगुप्त ने विभावों, अनुभावा व व्यभिचारिभावों की अप्रधानता स्पष्टरूप से सिद्ध की है। उनका कथन है कि विभाव व अनुभाव जब वर्ग में आते हैं उनमें सविद्विश्रान्ति का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता। व्यभिचारिभाव यद्यपि चित्तवृत्ति होने से चेतनरूप हैं किन्तु उनमें भी सामाजिक की चित्तवृत्ति की विश्रान्ति नहीं होती, क्योंकि वे नियमित स्थायिभाव के अंग हैं अतः अप्रधान हैं। प्रधान में चित्तवृत्ति की विश्रान्ति होती है न कि अप्रधान में। रत्यादि स्थायिभाव प्राणी में जन्म से लेकर मृत्युपर्यन्त सत्स्वरूप से विद्यमान रहते हैं।^२ जहाँ व्यभिचारिभाव सर्वदा नहीं रहते। उनकी सत्ता अपने विभावों पर आश्रित है। और व्यभिचारिभाव स्थायिभाव के उपरज्ज्वलमान होने से उमंगे अंग हैं। विभाव यद्यपि व्यभिचारिभावा की तरह ही स्थायिभावा के भी बोधक हैं। और अपने प्रोचित्य और अनोचित्य में

१ एवमप्रधानतन्निरासं स्थायिनिरूपणाय स्थायिभावान् रसत्वमुपनेष्याम' इत्यनया सामान्यतन्त्रगतैरभ्युपगम विषयवस्तुनिष्ठया च कृतम्। — अ भा पृ २८३

२ जात एव जन्तुरित्येतां सविद्विषयं परीतो भवति नहि एतच्चित्तवृत्तिरामनामूय प्राणी भवति। केवल वस्तुविन् नास्ति अथवा चित्तवृत्ति नास्तिना।

स्यायिभावों में भी औचित्य व अनौचित्य का आधान करते हैं, तथापि स्यायिभावों की सत्ता विभावों की सत्ता पर आश्रित नहीं है। विभावों के न होने पर भी सस्काररूप से प्राणी में स्यायिभावों की सत्ता रहती है।^१ किन्तु व्यभिचारी भावों की सत्ता विभावों पर ही आश्रित है। विभावों के अभाव में कोई भी व्यभिचारी भाव अस्तित्व नहीं रखता।^२ अतः विभावों के, उद्बोधन द्वारा स्यायिभावों के, उपरजकमात्र होने से तथा स्यायिभावों के सर्वदा स्यायी होने से विनावादि की अपेक्षा स्यायिभावों में प्रधानता है।

इसी प्रकार व्यभिचारी भावों की अपेक्षा भी स्यायिभाव प्रधान है क्योंकि उपर्युक्त रीति से स्यायिभाव प्राणी में यावज्जीवन स्थिर रहने हैं। किन्तु व्यभिचारी भावों की सत्ता सर्वप्रथम तो सब प्राणियों में आवश्यक नहीं। जैसे रसायन सेवन करने वाले ऋषि-मुनि आदि में ग्लानि, श्रम आदि चित्तवृत्तियों की उनके विभावादि द्वारा भी उत्पत्ति नहीं होगी। तथा जिन प्राणियों में उत्पत्ति होती भी है उनमें भी ग्लानि आदि व्यभिचारिरूप चित्तवृत्तियाँ विभावों के न होने पर नष्ट हो जाती हैं और किसी प्रकार का मस्कार प्राणी में नहीं छोड़ती।^३ उत्साह आदि स्यायिभाव, कार्यविशेष के सम्पन्न हो जाने पर भी तथा जिससे कि उनकी अभिव्यक्ति हुई है, उन विभावादि के न रहने पर भी नष्ट नहीं होते अपितु कार्यान्तरविषयक उत्साह आदि की स्थिति प्राणी में सर्वदा बनी रहती है।^४ व्यभिचारिरूप चित्तवृत्तियों की अपेक्षा स्यायिभावरूप चित्तवृत्तियों की स्यायिता में युक्ति देते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि 'इस पुरुष में ग्लानिरूप चित्तवृत्ति है' यह कहने पर उस चित्तवृत्ति के कारण की जिज्ञासा होती है। किन्तु यह पुरुष उत्साह से युक्त है यह कहने पर उसके कारण की जिज्ञासा व्यक्ति की नहीं होती। इससे यह सिद्ध है कि उत्साहादि स्यायिभाव कारणरूप विभावादि के बिना भी प्राणी में मस्काररूप से रहने हैं जबकि ग्लानि आदि व्यभिचारिरूप चित्तवृत्तियों का उदय और अस्तित्व बिना कारण के नहीं होता।^५ अतः उन व्यभिचारिरूप चित्तवृत्तियों की अपेक्षा

१. अतएव विभावाम्बन्धादवाप्यता सन्त स्वस्वीपरजन्य विदधाना रस्युत्साहादे उचितानुचितत्वमाश्रयमाहन्ति, न तु तदभावे सर्वथैव ते निरपारकाः । सामानात्मना सर्वजनूनात्मन्यन्वेनानुत्पन्नाः । —अभिनवभारती, पृ. २८३

२. व्यभिचारिणान्तु स्वविभावाभावे नामापि नास्ति । —अभिनव भारती, पृ. २८३

३. ये पुनरसौ ग्लानिमाश्रयमभिव्यक्तिविविशेषाग्ने समुचितविभावाभावात्सममप्येति न भवत्येव । तथाहि रसायनसुखमुक्तयो मुनेर्ग्लान्यात्मन्यभ्रमप्रभृतयो नोत्पद्यन्ति । यस्यापि भवन्ति विभाववतान्मयादि हेतुद्वयेन धारयमाना मस्काररूपेणा नावद्भावमनुभवन्ति । —अभिनवभारती, पृ. २८३

४. उत्साहादप्यस्य सम्पादितस्वकर्मव्यवसाय प्रतीतवत्या अपि मस्काररूपेणा नातिवर्तन्ते, कर्तव्यान्तरविषयस्य उत्साहादेवगृह्यन्ताः । —अभिनवभारती, पृ. २८३

५. तथाहि ग्लान्याभिव्यक्तिरुक्त इति हेतुमतेन सम्पादितो तस्य मृच्छते, न तु यम उत्साहमस्ति नानुत्पन्नं इत्यत्र हेतुमत्तमाह । —अभिनवभारती, पृ. २८३

भी रत्यादि स्थायी चित्तवृत्तियों में प्रधानता है। इससे विभावादि की अपेक्षा स्थायी भावों में सर्वदा प्रधानता ही रहती है, कदापि अप्रधानता नहीं।

अभी यह बतला दिया है कि व्यभिचारिभावरूप चित्तवृत्तियों की अपेक्षा रत्यादि स्थायिभावरूप चित्तवृत्तियाँ प्रधान हैं। क्योंकि व्यभिचारी चित्तवृत्तियाँ समुपरजन द्वारा स्थाय्यात्मक चित्तवृत्तियों की अङ्ग हैं, उनमें गुणीभूत हैं। तथा रत्यादि स्थायी चित्तवृत्तियाँ अन्य किसी चित्तवृत्ति की अङ्गभूत नहीं हैं अतः वे प्रधान हैं। आगे अभिनवगुप्त ने बालाया है कि रत्यादि स्थायी चित्तवृत्तियों में भी कुछ चित्तवृत्तियाँ प्रधान हैं दोष नहीं। जो स्थायी चित्तवृत्तियाँ धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष—इन चारों पुरुषार्थों में किसी भी पुरुषार्थ को सिद्ध करने वाली हैं वे प्रधान मानी जाती हैं। पुरुषार्थसाधिका वे स्थायी चित्तवृत्तियाँ रति, क्रोध, उत्साह तथा निर्वेद हैं। इन में रतिरूप चित्तवृत्ति प्रधानरूप से कामपुरुषार्थ की तथा गीणरूप से कामसम्बद्ध धर्म व अर्थ की साधिका है। क्रोधप्रधान पुरुषों में क्रोधरूप चित्तवृत्ति रहती है जो कि रौद्र की स्थायी चित्तवृत्ति है, वह अर्थरूप पुरुषार्थ की साधिका है। इसी प्रकार वीररस की स्थायी चित्तवृत्ति उत्साह भी धर्म, अर्थ व काम तीनों पुरुषार्थों की साधिका है। इसीलिए लोचन में अभिनवगुप्त ने कहा है कि वीर व रौद्र रस का अत्यन्त विरोध नहीं है।^१ तत्त्वज्ञानोत्पन्न निर्वेदरूप स्थायिचित्तवृत्ति मोक्षरूप पुरुषार्थ की साधिका है। इस प्रकार रति, क्रोध, उत्साह व निर्वेद के कामादि पुरुषार्थों के साधक होने से इन्हें प्रधान माना गया है। किन्तु हास्य, करुण, अद्भुत, बीमत्स, भयानक रसों की स्थायी चित्तवृत्तियाँ हास, शोक विस्मय, जुगुप्सा तथा भय किसी भी पुरुषार्थ के साक्षान् साधक नहीं हैं। पुरुषार्थसाधिका रत्यादि चित्तवृत्तियों के अङ्ग बनकर चाहें वे पुरुषार्थ के साधक हैं। अतः उन्हें स्थायी होते हुए भी रत्यादि की अपेक्षा अप्रधान माना गया है। हासादि चित्तवृत्तियों के विभाव विकृतवेपादि सभी लोको में अतिशयमात्रा में सुलभ हैं। अतः वे प्रधान नहीं किन्तु प्रधान रत्यादि चित्तवृत्तियों के उपरञ्जक ही हैं। उपर्युक्त रत्यादि चित्तवृत्तियाँ जन्म से ही प्राणी में रहती हैं। अतः वे स्थायी कहलाती हैं, जब कि व्यभिचारी चित्तवृत्तियाँ स्वविभावी के द्वारा कुछ बाल के लिए उत्पन्न होकर तथा स्थायी चित्तवृत्तियों में उपरञ्जन द्वारा सत्काररूपीभ्य उत्पन्न कर विलीन हो जाती हैं। किन्तु स्थायी चित्तवृत्तियाँ सर्वदा ही सत्काररूप से रहती हैं। अपने विभावादि से उद्बुद्ध होकर विभावादि के नष्ट हो जाने पर भी वे सर्वथा नष्ट नहीं होती। सत्काररूप से उनका अस्तित्व विभावादि के नष्ट हो जाने पर भी रहता ही है।

रत्यादि चित्तवृत्तियाँ जन्म से ही मनुष्य में रहती हैं इसका दिग्दर्शन करते हुए अभिनव ने कहा है कि प्रत्येक प्राणी दुःख से द्वेष करता है तथा सुख का आदर करता है अतः सभी प्राणी रमण की इच्छा रखते ही हैं। अपने को अन्य पुरुषों से

उत्कृष्ट मानकर उनका उपहास भी वह करता है। अशोभ्य वस्तु के वियोग से दुःखी होता है। वियाग के कारण पर शोध करता है। उनके निवारण में अशक्त होने पर भयभीत होता है। अशोभ्य वस्तु के अर्जनविषयक उत्साह से भी युक्त होता है। किसी वस्तु का अशोभ्य मानकर उस अनुचित वस्तु से विमुख भी होता है अर्थात् उमते जुगुप्सा करता है। विशेष अर्थान् अनामान्य कार्यों को देख कर विस्मित भी होता है। और किसी वस्तु का त्याग भी करना चाहता है। इन चित्तवृत्तियों में स किन्हीं पुरुष में किसी चित्तवृत्ति को अधिकता व किसी को न्यूनता रहनी है। किन्हीं की चित्तवृत्ति उचित विषय से नियन्त्रित होनी है और किन्हीं की नहीं।

रसों की आनन्दरूपता

अभिनवगुप्त के अनुसार सभी रस आनन्दरूप हैं। क्योंकि रति, शोक, जुगुप्सा आदि सभी म्यायिभावों का, तत्तत्स्यायिभावादिना माधारणीकृत देशकाल-व्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित विभावादि की चर्वणा में, मामाजिकों के हृदय में वासना-रूप में विद्यमाना का सामान्यतया उद्बोधन होता है। साधारणीकृत विभावादि-चर्वणा के द्वारा मामाजिकहृदय में मस्काररूप में विद्यमान रत्यादि की व्यक्तिविशेष-सम्बन्धरहित रतित्वरूप से ही अभिव्यक्ति होती है। इन साधारणीकृत रत्यादि का उद्भूत मत्त्वगुण के कारण अन्तर्मुख चित्त में आनन्दरूप आत्मा के साथ जब रस-नारमक बोध होता है तब आनन्दरूप आत्मा के साथ आस्वाद्यमान रत्यादि भाव ही शृङ्गारादि रस कहलाते हैं। रसास्वादनकाल में रत्यादिभावा के साथ आनन्दधन आत्मसवित् की चर्वणा के कारण सभी रस आनन्दरूप हैं। यद्यपि आनन्दधन आत्मा व माय रत्यादिभावा की भी चर्वणा होती है। और रत्यादि-भावा में रति, उन्माह आदि कतिपय भाव स्वस्वभाव के कारण सुखजनक हैं तो शोक, शोध, भय, जुगुप्सा आदि दुःखजनक भी हैं। अतः आनन्दरूपता के साथ दुःख-रूपता भी कदादि कतिपयरमा की माननी चाहिए। इनका समाधान करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि साधारणीकृत विभावादिचर्वणा से लोक में दुःखजनक शोकादिभाव भी देशकालव्यक्तिविशेष के सम्बन्ध से घनीत होकर केवल शोक, भय आदि के रूप में ही अभिव्यक्त होते हैं। शोक सहृदयता के कारण उद्भूत-मत्त्वयुक्त मामाजिक मन का उस भाव में जब तन्मयीभाव हो जाता है तो उस समय अन्तर्गतगोचरसवित् में ही सहृदय के हृदय की विश्रान्ति हो जाती है। किसी भी भाव में अन्तरायतूय हृदयविश्रान्ति ही आनन्द का स्वरूप है। इसीलिए लोक में भी एकधनशोकसवित् की चर्वणा के समय मिथ्या की उन्मी भावसवित् में अन्तरायतूय हृदयविश्रान्ति होने से उन की मूर्च्छ की प्रतीति होती है। शोकादि भाव, मृतव्यक्ति तथा तत्सम्बन्धित वस्तुओं के कारण, दुःखजनक होते हैं। किन्तु मृतव्यक्ति तथा तत्सम्बन्धित अन्यवस्तुओं का सम्पर्क नष्ट हो जाने पर श्रुद्ध शोक-ज्ञान में मूर्च्छ ही होता है। इसीलिए सभी भावों का ज्ञान रसास्वादनवेद्या में मुख्य-

जनक ही होता है ।^१

वस्तुतः रसास्वादवेला में प्रधानतया आनन्दधन आत्मा का ही ज्ञान होता है । शोकादिभाव उस अवस्था में गौण रहते हैं । उस आनन्द में विचित्रतामात्र शोकादि भाव करते हैं । अतः सब रस आनन्दरूप ही हैं । क्योंकि सभी में प्रधानतया आनन्दधन आत्मा का ही आस्वाद होता है ।^२

इस मत में भरतमूत्रस्य संयोग पद का व्यंग्यव्यजकभाव सम्बन्ध तथा निष्पत्ति पद का अभिव्यक्ति अर्थ है । आस्वादन द्वारा रसरूपता को प्राप्त होने वाला रतित्वरूप साधारणरूप से उपस्थापित, सकलसहृदयसवादसिद्ध रत्यादि व्यंग्य हैं और साधारणीकृत अत एव देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित विभावादि व्यजक हैं । यह व्याख्या प्रत्यभिज्ञादर्शनानुसारिणी व अद्वैतवेदान्तमतानुसारिणी है । अर्थात् जिस प्रकार प्रत्यभिज्ञा दर्शन के अनुसार आत्मा (जीव) यद्यपि आनन्दरूप है अत एव महेश्वर से अभिन्न है, तथापि उसका वह स्वरूप माया के कारण अज्ञान से तिरोहित रहता है और विद्या के द्वारा उसके उस महेश्वरस्वरूप की अभिव्यक्ति होती है । जैसा कि आगमाधिकार में बतलाया गया है—

एवं प्रभाता मायान्यः संसारी कर्मबन्धनः ।

विद्यादिज्ञापितं स्वयंश्चिदधनो मुक्त उच्यते ॥

मेयं साधारणं मुक्तः स्वात्माभेदेन मन्यते ।

महेश्वरो यथा बद्धः गुणरस्यन्तभेदकः ॥

इसी प्रकार वेदान्त दर्शन के अनुसार जीव का स्वरूप सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म ही है । किन्तु उसका वह स्वरूप सत्सारदशा में माया या अज्ञान के कारण तिरोहित रहता है और ज्ञान के द्वारा अज्ञान का नाश होने पर उस वास्तविक स्वरूप की अभिव्यक्ति होती है । अभिनवगुप्त के रससिद्धान्त की भी यही स्थिति है । उनके मत में सहृदयों के हृदय में सत्स्काररूप से स्थायिभाव विद्यमान हैं किन्तु वे अनुदबुद्ध व व्यक्तिविशेष से सम्बन्धित हैं । देशकालव्यक्ति-विशेष के सम्बन्ध से रहित अत एव साधारणीकृत विभावों की चर्चणा सहृदयों के द्वारा होती है न कि देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्धयुक्तों की । अतः साधारणीकृत विभावादि से जब इनकी अभिव्यक्ति होती है तब अपने वास्तविक स्वरूप अर्थात् देशकालव्यक्ति-विशेषसम्बन्धरहित साधारणीकृतरूप में ही होती है । इसी अभिप्राय से इसे अभिव्यक्ति-वाद कहा जाता है । किन्तु अभिनवगुप्त ने यह भी बतलाया है कि इस साधारणीकृत

१. तत्र सर्वेभ्यो मुखप्रधानाः । स्वसविचर्चणारूपम्येकपनस्य प्रकाशग्यानन्दमात्रत्वात् । तथा हि एषपनतोऽस्मिन्विचर्चणेऽपि नोरे श्रोतोलक्ष्य हृदयविध्यानि, धनराजमूय-विधानिचरीरत्वात् मुख्यस्य । —घ. मा. पृ. २८२

२. धर्मगते सवेदनमेवानन्दधनमावाधते । तत्र वा दुःखाद्यद्वा । केवलं तम्यैव चित्रनाकरले रतिशोनादिबामनाम्यापारः । तदुद्बोधने चाभिनयादिभ्यापारः । —घ. मा. पृ. २९२

रति का प्रमाता जब आम्वादन करता है तब वह आम्वाद्यमान रति रस कहलाती है। वह आम्वादन व्यापार रसना, चर्वणा आदि शब्दों से व्यवहृत हुआ है। किन्तु यह चर्वणा भी व्यजनाव्यापाररूप ही है न कि ज्ञापनरूप। क्योंकि ज्ञप्ति द्वारा योषित वस्तु की मत्ता पहले से मिद्ध होती है और रस की सत्ता पूर्वसिद्ध नहीं है। इसीलिए रस को ज्ञाप्य नहीं माना जाता किन्तु व्यग्य माना जाता है। इस अभिप्राय में भी अभिव्यक्तिवाद का सम्बन्ध इस मत में है। यद्यपि 'विभावादिभिव्यञ्जित-श्चर्वणीयः रसः' इत्यादि उक्तियों से अभिव्यक्ति के बाद स्यायी की चर्वणा होती है और वह चर्वणा व्यजना में भिन्न व्यापार है ऐसा प्रतीत होता है किन्तु वस्तुतः वह चर्वणा भी व्यजना से भिन्न नहीं है। अपिन्तु व्यजनारूप है। लोचन में इस अर्थ का स्पष्टीकरण हुआ है।^१

इन चारों मतों में त्रैमिक विकास होने में परस्पर सोपानभाव है न कि परस्पर विरोध। आचार्य भरत ने 'नानाभावाभिनयव्यञ्जितान् स्यायिभावान् आम्वादयन्ति सुमनस प्रेक्षकाः।'^२ इस उक्ति के द्वारा विभावादि से अभिव्यक्त स्यायिभाव की रसरूपना बनलाई थी। वहा रसरूप में परिणत होने वाले स्यायि-भाव का वास्तविक स्वरूप क्या है और किन्मे रहने वाला स्यायिभाव रस बनता है, इसी की त्रैमिक व्याख्या इन चारों मतों में हुई है।

भट्टलोल्लट ने उस स्यायिभाव को ही रस माना है जो कि लौकिक है। साथ ही उस स्यायिभाव को विषयनिष्ठ माना न कि विषयनिष्ठ। अर्थात् जो स्यायिभाव रस बनता है वह सहृदय में रहने वाला नहीं है किन्तु सहृदय से भिन्न अनुकार्य रामादि में भुक्ष्यवृत्ति में तथा आरोपरूप गोपी वृत्ति में अनुकर्ता नटादि में रहने वाला है। अर्थात् प्रधानतया रत्यादि स्यायीभाव की मत्ता अनुकार्य रामादि में ही है न कि अनुकर्ता नटादि में। राम के समान आगिक, वाचिक, सात्विक, व आचार्य अभिनयों के कारण सहृदय प्रेक्षक उन रत्यादि का नट में आरोप करके उनके ज्ञान में आनन्दानुभूति कर लेता है।

गङ्गुलु इससे कुछ आगे बढ़े। उन्होंने यद्यपि लौकिक रत्यादि स्यायिभाव को ही रस माना, किन्तु अनुकार्य रामादि में रहनेवाले स्यायिभाव को नहीं। अपिन्तु नट के द्वारा वाक्यानुगन्तान तथा शिक्षा के बल में कुशलतापूर्वक प्रदर्शित विभाव, अनुभाव व अभिचारी भावों से, रामत्वेन अभिमत नट में सहृदयों द्वारा, अनुभूति रतिभाव को रस माना है। यह अनुभूतिमान स्यायिभाव अनुकर्तृस्य है जो कि

१. बाष्पप्रकाश, ४ उन्नाम, पृ. ११०

२. (क) अत्रचर्वणाशामिव्यञ्जनमेव न तु ज्ञापन प्रमाणव्यापारवत् । —लोचन, पृ. ११०

(घ) तेन प्रतीतिस्वावृत्तस्य मिद्धा । मा च रसनास्था प्रतीतिरुत्पद्यते । बाष्पवाचक्यो-
स्तत्राभिप्रादिविविक्ता व्यजनारम्भा ध्वननव्यापार एव । भोगीकरणव्यापारस्य बाष्पस्य
रसविषयो ध्वननारम्भः । नाप्यतु विञ्चित् । —लोचन, पृ. १८८

३. ना टा., षष्ठ अध्याय पृ. २८९

अनुकार्यगत स्थायिभाव का अनुकरण है। इस मत में भट्टलोल्लट के मत से निम्नलिखित वैशिष्ट्य है—

(१) भट्टलोल्लट अनुकार्यगत स्थायिभाव को रस मानता है और शकुन अनुकर्तृगत अनुमीयमान स्थायिभाव को या स्थायिभाव के अनुकरण का।

(२) भट्टलोल्लट व्यभिचारिभावों से उपचिन्ति के कारण स्थायिभाव को रस मानते हैं और शकुन अनुकरणरूप होने से स्थायिभाव को रसज्ञा से अभिहित करते हैं।

(३) भट्टलोल्लट नट में अनुकार्यगत मूल रस का आरोप मानते हैं तथा शकुन अनुकार्यगत स्थायिभाव की अनुकर्ता में अभिनय द्वारा प्रदर्शित विभावादि से अनुमिति मानते हैं।

(४) भट्टलोल्लट उपचित होकर रस बनने वाले स्थायिभाव की उत्पत्ति मानते हैं और शकुन उसकी अनुमिति मानते हैं।

(५) भट्टलोल्लट जिसमें रस मानते हैं उस अनुकार्य में रस की सत्ता वास्तविक है जबकि शकुन जिस नट में रस की स्थिति मानते हैं उसमें उसकी वास्तविक सत्ता नहीं है।

(६) दोनों ही मतों में रस का ज्ञान सहृदयों को लौकिक प्रमाणों से ही होता है न कि अलौकिक स्वसंवेदन से। भट्टलोल्लट के मत में ज्ञानलक्षणा प्रत्यासत्ति के द्वारा नट में आरोपित रति का ज्ञान सामाजिकों को होता है और शकुन के मत में अनुमिति प्रमाण के द्वारा।

किन्तु दोनों ही मतों में रस अभी तक विषयगत है और लौकिक घरातल से ऊपर नहीं उठा है।

इन दोनों मतों में रसशब्द 'रस्यते इति रसः' इस व्युत्पत्ति से रतिभाव का बोधक है। किन्तु सहृदयों को नट में उस रति का ज्ञानलक्षणरूप अलौकिक सनिकर्ष से या अनुमान प्रमाण से ज्ञान होता है तब उनको आनन्द की अनुभूति होती है। अतः आनन्दजनकता के कारण वह रति रस कहलाती है। इस तथ्य का स्पष्टीकरण 'सीताविषयिणी अनुरागरूपा रतिरविद्यमानापि ननंके नाट्यनपुण्येन तस्मिन् स्थितेव प्रतीयमाना सहृदमहृदये चमत्कारमप्यन्त्येव रसपदवीमधिरोहति' बामन भट्टकृष्ण की इस उक्ति से हो जाता है।

शकुन के मत में नट में अनुमीयमान रति सामाजिकों के ज्ञानरूप आस्वाद का विषय बनकर उनमें आनन्दरूप चमत्कार उत्पन्न करने के कारण रस

कहलाती है ।^१

महृतायक के भुक्तिवाद में रस लौकिक स्तर से ऊपर उठ चुका है। उन्होंने देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्ध से मुक्त लौकिक रति को ही रस नहीं माना है। अपितु देशकालादि से विनिर्मुक्त साधारणीकृत अतएव अलौकिक रति को रस स्वीकार किया है। वे उसका आम्वादनरूप ज्ञान किसी लौकिक प्रमाण से नहीं मानते हैं अपितु भोगरूप प्रकाशानन्दमय सविद्विभ्रान्ति द्वारा मानते हैं जो कि वस्तुन स्वानुभूति या स्वसुवेदनरूप ही है। लौकिक स्यायिभाव को मोक्षोत्तर बनाने के लिए महृतायक ने काव्यशास्त्रों में भावक-वचनार्थ अपूर्व व्यापार की कल्पना की। उनके मत में भी सहृदय जिस रति का आम्वादन करते हैं वह साधारणीकृत होने पर भी सहृदय की अपनी रति नहीं है अपितु रामादि अनुकार्य की ही है। इस मत में भी रस मुख्यतः विषयान ही है न कि विषयिगत। अर्थात् यद्यपि साधारणीकृत होने से रस (स्यायिभाव) का सम्बन्ध विषय (रामादि) से हट चुका है किन्तु वस्तुतः उसका सम्बन्ध विषयी (सहृदय) से अभी तक नहीं टूटा है क्योंकि वह स्यायिभाव वस्तुन सहृदय का नहीं है, अपितु रामादि का (विषयगत) ही है।

रसके विषय में अभिनवगुप्त का यागदान महत्त्वपूर्ण है। उनका योगदान निम्नलिखित है—

(१) अभिनवगुप्त ने रत्यादि स्यायिभावों का सहृदयनिष्ठ मानकर उनकी विषयिगता का सर्वप्रथम प्रतिपादन किया। सहृदय के अपने स्यायिभाव की रसरूपता का निरूपण रससिद्धान्त को उनकी सबसे महत्त्वपूर्ण देन है।

(२) सभी दृष्टियों से रस की लोकांतरता (अलौकिकता) की सिद्धि रससिद्धान्त को उनकी दूसरी बड़ी देन है।

(३) उनके मत में देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्ध से रहित साधारणीकृत रत्यादि प्रास्वाद्यमान होने पर रस कहलाते हैं और वे स्यायी से विलक्षण हैं क्योंकि लौकिक रत्यादि ही स्यायी भाव कहलाते हैं। फिर भी 'स्यायिभावा रसवमाप्नुवन्ति' इत्यादि भरतवाक्यों में जो स्यायिभाव की रसरूपता बतलाई गई है वह इस अभिप्राय में है कि जो अलौकिक स्यायिविलक्षण रत्यादि भाव रस बनते हैं वे लोकदृष्टि से स्यायिभाव हैं। अभिनवभारती में 'स्यायिनी भावा रसत्वमाप्नुवन्ति' इस भरतवाक्य की व्याख्या करते हुए इस तथ्य का स्पष्टीकरण कर दिया गया है।^२

१ एतन्नरस्यादि शिष्येण । "एतन्नैव भुक्तिरु" भवेन्न विभावादन' इति प्रकाशितं-
मृत्तमन्दिभिरि विभावादिभिस्तन्निपत्ता रतिरनुभूयमाना निरसोदयवलात्मानादिका-
नामाग्रदनात्तत्रा चमवाग्मदधने "मन्मताति रतुर्गुमिदिरव रन्तिरन्तिरति ।

—वाक्यप्रकाश वासवादिनी टीका, पृ. १०

२ तर्पेव नात्माभूतविभावादिभिरव समीर प्रत्यक्षवत्ता रसा नावगमना से रसविना भावस्त रसमन्तर्भवोवित रसाव तत्र प्रतिपद्यत । —अभिनवभारती, पृ. ३८८

(४) भरत मुनि ने लोक में रत्यादि के कारण, कार्य एवं सहकारी कारणों को ही काव्य और नाट्य में विभाव, अनुभाव एवं व्यभिचारी नामों से व्यवहृत किया है ।^१ किन्तु लोक में कारणादि सजाओ से व्यवहृत होने वाले तत्वों को काव्य और नाट्य में विभावादि सजाओ से क्यों व्यपदिष्ट किया गया ? इसका कारण भट्टलोत्पल आदि में से किमी ने नहीं बतलाया । सर्वप्रथम अभिनव ने ही इसका उद्घाटन किया । उन्होंने बताया कि रत्यादि के लौकिक कारण, कार्य व सहकारी कारण काव्य और नाट्य में देशकालव्यक्तिविशेष के सम्बन्ध से रहित होकर अपनी लौकिकता का परित्याग कर देते हैं अतः उनकी लौकिक सजाओ का परित्याग भी आवश्यक हो गया । साथ ही देशकालव्यक्तिविशेषसम्बन्धसहित लौकिक कारणों, कार्यों व सहकारियों में सामाजिक के रत्यादि भाव का उद्बोधन करने की क्षमता नहीं थी जो कि अब उनके साधारणीकृत अलौकिक रूप में उपस्थित होने पर हो गई है । अतः उनको अब विभावन, अनुभावन एवं व्यभिचारण व्यापार के कारण विभावादि शब्दों से व्यपदिष्ट किया गया है ।

(५) विभावादि के साधारणीकरण के लिए भावकत्व व्यापार की आवश्यकता का निराकरण करते हुए दोषाभावगुणालंकारयुक्त शब्दार्थ द्वारा विभावादि की चमत्कारपूर्ण उपस्थिति होने से भावनारूप मानस साक्षात्कार के द्वारा ही साधारणीकरण की दिशा अभिनवगुप्त ने निर्देशित की है ।

(६) रसास्वादनकाल में प्रमाता में भी 'मैं ही रस का आस्वादकर्ता हूँ' इस परिमित अर्थात् नियत प्रमानुभाव का निराकरण होकर स्वपरसम्बन्धरहित अपरिमित (अनियत) प्रमातृत्व निष्पन्न हो जाता है और साधारणीकरण भी सीमित न होकर व्यापक है, इस बात का निर्देश भी सर्वप्रथम अभिनवगुप्त ने ही किया ।

(७) रसास्वादन के लिए विशिष्ट योग्यता वाला अधिचारी अपेक्षित है जिसमें कि काव्य के निरन्तर परिधीलन के अभ्यास से अन्तःकरण की शुद्धि होकर वर्णनीय वस्तु में तन्मयीभवन की योग्यता हो ।

इस प्रकार उक्त चारों मतों में रस के वास्तविक स्वरूप का निरूपण करने में परस्पर पूर्वापरसोपानरूप श्रम है । इस तथ्य का स्पष्टीकरण स्वयं अभिनवगुप्त ने अपने मत का प्रतिपादन करने से पूर्व कर दिया है । उन्होंने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि पूर्वसोपानरूप पूर्वाचार्यों के सिद्धान्तों को आधार मानकर तथा उन्हीं में कुछ समोधन कर रस का स्वरूप मैं बतला रहा हूँ । वे पूर्वाचार्यों के सिद्धान्तों के प्रति अपनी इस भावना को उन्नतता के साथ प्रकाशित करते हैं कि मैंने उन्हीं गोपानभूत पूर्वाचार्यों के सिद्धान्तों पर अपना रस-सिद्धान्तरूपी प्रामाद प्रतिष्ठित किया है ।

१. कारणान्येष कार्यणि सहारोणि यानि च ।

रत्यादेः स्थायिनो मोवे तानि चेन्नाट्यराध्यो ॥

विभावा अनुभावास्तत्तत्तन्ने व्यभिचारिण । —वा. प्र. ४ उन्नाम, पृ. १५

मैंने जो उनके मत में दोष प्रदर्शित किये हैं वे उन मतों के खण्डनरूप में नहीं है अपितु सशोधन के रूप में हैं। रस-सिद्धान्त की स्थापना में वे स्वयं श्रमिक सविद्विकास मानते हैं। वे कहते हैं कि श्रमिक सविद्विकास जब ब्राम्ह्णसिद्ध है तब रस के अज्ञातज्ञापकत्वरूप अपूर्वस्वरूप की कल्पना निरर्थक है। जैसे—

‘ब्राम्ह्णसिद्धे किमपूर्वमेतत् सविद्विकासेऽधिगतागमित्वम् ।
इत्य स्वयसिद्धमहाहंहेतुद्वन्द्वेन किं दूषयिता न तोषः ॥
ऋष्योर्ध्वमारुह्य यदर्थतत्त्व धी पश्यति श्रान्तिमवेदयन्ती ।
फल तदादर्जं परिफलिताना विवेकसोपानपरम्पराणाम् ॥
क्षिप्र निरालम्बनमेव मन्ये प्रमेयसिद्धौ प्रथमावधारम् ।
तन्मार्गलाभे सति सेतुबन्धपुरप्रतिष्ठादि न विस्मयाप ॥
तस्मात्सत्तामत्र न दूषितानि मतानि तान्येव तु शोधितानि ।
पूर्वप्रतिष्ठापितयोजनासु मूलप्रतिष्ठाफलमामनन्ति’ ॥

श्रमिक सविद्विकास के शास्त्रसिद्ध या परम्परामिद्ध होने पर अज्ञात-ज्ञापकत्वरूप अपूर्वत्व की सम्भावना संभव नहीं। अन्यथा श्रमिक सविद्विकास तथा अपूर्वत्वरूप दोनों स्वयसिद्ध हेतुओं का परस्पर विरोध उपस्थित होगा।

श्रम का अनुभव न करते हुए उत्तरोत्तर आगे बढ़ती हुई बुद्धि जिस वस्तु-तत्त्व का साक्षात्कार करती है वह साक्षात्कार पूर्वाचार्यों द्वारा प्रतिपादित विवेक-सोपानपरम्पराओं का ही फल है। अर्थात् पूर्वाचार्यों द्वारा प्रतिपादित सिद्धान्तों के आधार पर ही आगे बढ़कर वह उस अर्थतत्त्व का साक्षात्कार कर सकी है। प्रमेय वस्तु को सिद्ध करने के लिए निराश्रय अर्थात् पूर्वावलम्बनरहित प्रथमसोपानरूप पूर्वमिद्धान्त का प्रतिपादन ही आश्चर्य की बात है। उस पूर्व-सिद्धान्तरूपी सोपान के होने पर उस आधार पर उत्तरवर्ती सिद्धान्तों की स्थापना कोई आश्चर्य की बात नहीं। जैसे आधारभूत वस्तु के होने पर सेतुबन्धन व नगरनिर्माण आदि में कोई विस्मय की बात नहीं होती। इसलिए रस के विषय में मेरे मिद्धान्त के प्रतिष्ठाभूत भट्टलोत्पल आदि पूर्वाचार्यों के मतों का मैंने प्रत्याख्यान नहीं किया है किन्तु उनका सत्यापन किया है। क्योंकि पूर्वाचार्यों द्वारा प्रतिष्ठापित सिद्धान्तों की संगति बँटाने में भी मौलिक मिद्धान्त की स्थापना का फल प्राप्त होना है, ऐसा विद्वान् मानते हैं।

इसी के बाद ही अभिनव ने श्रमिक सविद्विकाससिद्ध अत्र एव परिशुद्ध रसरूप का विवचन किया है। जिस का निष्पन्न किया जा चुका है।

रसभावनावादो धनजय श्रीर धनिक

अभिनवगुप्त के बाद दशरूपद्वार धनजय तथा उसके टीकाकार धनिक ने दशरूप के चतुर्थ प्रकाश में रस-सम्बन्धी विचार प्रस्तुत किये हैं। उनके अनुसार

काव्यशब्दों द्वारा अभिधाय से ही रस की प्रतीति होती है, क्योंकि अभिधा आपाततः प्रतीयमान वाक्यार्थ को ही नहीं बतलाती अपितु "यत्पर शब्द. स शब्दार्थ" शब्द का जिस अर्थ में तात्पर्य होता है वही शब्दार्थ अभिधा का विषय होता है, इस न्याय के अनुसार रस को भी अभिधा का विषय तात्पर्यवृत्ति से उन्होंने माना है। अतः जिस प्रकार "गाम् आनय" इत्यादि वाक्यों में शब्द द्वारा बोधित तथा 'द्वार द्वारम्' इत्यादि में प्रकरण द्वारा प्रतीयमान क्रिया ही कारको से युक्त होकर लौकिक वाक्यों का अर्थ होती है, इसी प्रकार "प्रीत्यै नवोढा प्रिया" इत्यादि में प्रीत्यादि शब्दों द्वारा वाच्य एव 'यः कौमारहरः स एव हि वर' इत्यादि में विभावादि से प्रतीयमान रत्यादि स्थायिभाव ही विभावादि से समुपलब्ध होकर काव्यशब्दों के अर्थ होते हैं।^१ ये रत्यादि भाव जब काव्योपात्त शब्दों या अभिनय द्वारा प्रदर्शित विभावादि से आस्वाद्य बनते हैं तब रस-सज्ञा से व्यहृत होते हैं।^२

यहाँ दशरूपक के व्याख्याकार धनिक ने एक प्रश्न उठा कर उगवा समाधान प्रस्तुत कर रस को काव्यशब्दों का अर्थ सिद्ध किया है। धनिक ने कहा है कि 'प्रीत्यै नवोढा प्रिया' तथा 'यः कौमारहरः स एव हि वर' इत्यादि काव्यवाक्यों में शृङ्गार रस का वाचक कोई भी पद नहीं है। अतः रस जब पदार्थ नहीं तब वह वाक्यार्थ कैसे हो सकता है, क्योंकि पदार्थसमूह ही तो वाक्यार्थ होता है। इसलिए रस को काव्यवाक्यों का अर्थ नहीं माना जा सकता। यह प्रश्न उपस्थित कर उसका समाधान किया है कि 'यद्यपि रस किसी पद का अर्थ नहीं है तथापि काव्य-शब्दों का तात्पर्य रस में ही है। अतः काव्यशब्द तात्पर्यवृत्ति से अपदार्थरूप रस का भी बोधन करते हैं।'^३ जैसे पदों का अर्थ साधयात् पदार्थमात्र ही है क्योंकि वे अभिधा व्यापार से पदार्थों को ही बतलाते हैं न कि वाक्यार्थ को। फिर भी प्रवृत्ति-निवृत्तिरूप प्रयोजन से रहित होने से उन पदों का तात्पर्य पदार्थमात्र में नहीं। अपितु प्रवृत्तिनिवृत्तिबोधक वाक्यार्थ में ही है। जैसा कि कुमारिल भट्ट ने कहा है —

१ वाच्या प्रकरणादिभ्यो बुद्धिस्था वा यथा क्रिया ।

वाक्यार्थं कारकैर्बुद्ध्या स्वामी भावस्त्वपेक्षरं ॥ —दशरूपक, ४ प्रकाश, ३७ वा

यथा लौकिकवाक्येषु श्रूयमानक्रियषु 'गामभ्याम्' इत्यादिषु श्रूयमानक्रियषु य 'द्वार द्वारम्' इत्यादिषु स्वशब्दोपादानात् प्रकरणादिवशाद् बुद्धिसन्निवेशिनी क्रियैव कारकोपदिष्टा वाक्यार्थस्तथा वाक्येष्वपि क्वचिन् स्वशब्दोपादानात् 'प्रीत्यै नवोढा प्रिया' इत्येवमादौ क्वचिच्च प्रकरणादिवशाद्विषयताभिहितविभावाद्यविनाभावाद्वा मायाद् भावकचेदिति विवरितं-मानो रत्यादि स्थानी स्वस्वविभावानुभावव्यभिचारिभिरनतच्छब्दोत्पत्तिं सस्कारपरपरया परां प्रीतिमानोपमानो रत्यादिर्वाक्यार्थः । —धननय टीका, पृ २४६-२४७

२. विभावरन्तुभावेनैव सात्त्विकैर्वाभिधायिभि ।

प्रानोपमान स्वाश्रय स्थायी भावो रस स्मृतः ॥ —द. रू. च. प्र. १ वा

३. यद्यप्यपदार्थस्य वाक्यार्थस्य नास्ति, इति वाच्यम्, वार्थपर्यवसायित्वात्तात्पर्यसंज्ञते ।

—दशरूपक, धननयटीका, पृ २४७

न विमुञ्चन्ति सामर्थ्यं वाक्यार्थोऽपि पदानि नः ।

वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो हि सर्वत्रवेति च स्थितिः ॥

साक्षाद् यद्यपि कुर्वन्ति पदार्थप्रतिपादनम् ।

वर्णास्तथापि नैतस्मिन् पर्यवस्यन्ति निष्फले ॥

वाक्यार्थमिनये तेषां प्रवृत्त्या नान्तरीयकम् ।

पाके ज्वालेव काष्ठानां पदार्थप्रतिपादनम् ॥

तात्पर्यं यह है कि पद यद्यपि साक्षात् पदार्थ का ही बोध कराते हैं । किन्तु पदार्थों के द्वारा प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप फल मिद्ध न होने से पदों का पर्यवसान पदार्थ में नहीं है, किन्तु प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप फल के बोधक वाक्यार्थ में ही है । जिस प्रकार काष्ठों का फल पाकक्रिया है फिर भी पाकक्रिया ज्वाला के बिना निष्पन्न नहीं होती । अतः नान्तरीयक होने से ज्वाला भी काष्ठों का कार्य है । उसी प्रकार पदों का कार्य प्रवृत्तिनिवृत्तिबोधक वाक्यार्थ का बोधन है किन्तु पदार्थ का बोधन विषे बिना वे वाक्यार्थ का बोधन नहीं करा सकते । अतः नान्तरीयक पदार्थ का प्रतिपादन भी पद कराते हैं ।

तात्पर्यं यह है कि जैसे मीमांसादर्शन में पौरुषेय लौकिक वाक्य तथा अपौरुषेय वेदवाक्य सभी प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप कार्य के बोधक हैं । अन्यथा प्रवृत्ति या निवृत्तिरूप कार्य के बोधक न होने से वे उन्मत्त वाक्य की तरह अनुपादेय हो जायेंगे ।^१ उसी प्रकार प्रतिपादक विभावादि तथा प्रतिपाद्य स्याद्विभाव या रस के बोधक वाक्यशब्दों का प्रयोजन सहृदयों को निरतिशय सुख की अनुभूति कराने के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है । अतः निरतिशयानन्दोद्भूति ही उन का प्रयोजन या कार्य माना गया है ।^२ यह प्रयोजन ही वक्ता के तात्पर्य का विषय है । अतः 'अन्तरः शब्दः न शब्दार्थः' अर्थात् वक्ता का तात्पर्य जिस अर्थ को बोधित करने में है वही शब्द का अर्थ होता है । इन श्रुतियों में निरतिशयानन्दसम्वाद ही वाक्यशब्दों का तात्पर्य-शक्ति द्वारा बोधित अर्थ है । इसीलिये तात्पर्य में ही निरतिशयमुक्तास्वादरूप अर्थ की प्रतीति हो जाने पर तत्प्रतीत्यर्थं ध्वनिद्वारादि द्वारा प्रतिपादित व्यञ्जनावृत्ति की क्या भावदयकता है ? क्योंकि शब्दों द्वारा अभ्युत अर्थ में भी तात्पर्य अन्योक्ति (अप्रमृत्तप्रगणा) स्थलों में देखा जाना है ।^३

१. यथा हि पौरुषेयमपौरुषेय वाक्य सर्वे कार्यपरम्-अन्तर वेन्नुपादेयत्वादुन्मत्तवाक्यवत् ।

—दशरथवाक्योक्त, पृ. २४७

२. नान्तरन्तरीयानां च न्ययव्यतिरेकादना निरतिशयानुप्रास्य-दशरथव्यतिरेकेन प्रतिपादयप्रतिपादयोः प्रवृत्तिविषययोः प्रयोजनान्तगुणवस्थे स्वानन्दोद्भूतिरेव कार्यत्वेनावधार्यते ।

—वही, पृ. २४७-२४८

३. तात्पर्योक्तिरतिरेकाच्च व्यञ्जनीयस्य न ध्वनिः ।

विमुक्त स्यादभ्युताप्येतावन्त्योक्तिरिति ॥ —वही, पृ. २४९

अतः काव्यशब्दों का तात्पर्य वाक्यार्थ में ही है, वाक्यार्थप्रतीति के अनन्तर प्रतीत होने वाले रसादि व्यंग्य में नहीं है, यह कथन सङ्गत नहीं है। क्योंकि तात्पर्य कोई तुला पर तोली हुई वस्तु नहीं है कि वाक्यार्थ को ही तात्पर्य बोधन कर सकता है व्यंग्यार्थ को नहीं। और न यह माना जा सकता है कि वाक्यार्थबोधन के बाद तात्पर्य की विश्रान्ति हो गई है। और विश्रान्त होने के बाद तात्पर्यव्यापार 'शब्द-बुद्धिकर्मणा विरम्य व्यापाराभावः' अर्थात् शब्द, बुद्धि व कर्म का व्यापार एक अर्थ को बतला कर विरत हो जाने पर फिर अन्य अर्थ को बतलाने में समर्थ नहीं है। अतः वाक्यार्थ का बोधन कर विश्रान्त तात्पर्यव्यापार रसादि व्यंग्य का बोध नहीं करा सकता। क्योंकि 'वक्तुरिच्छा तु तात्पर्यं परिकीर्तितम्' इस तात्पर्यलक्षण के अनुसार तात्पर्य वक्ता की इच्छारूप है। और वक्ता की इच्छा तब तक विश्रान्त नहीं मानी जा सकती जब तक कि वक्ता के अभिप्रेत अर्थ की प्रतीति न हो जाय।

इसीलिए 'ध्रम धार्मिक विश्रब्धम्' इत्यादि गाथा में भी वक्त्री कुलटा की इच्छा सकेतस्थान पर धार्मिक के भ्रमणनिषेधार्थ में ही है न कि भ्रमणविधिरूप वाक्यार्थ में। अतः जब तक भ्रमणनिषेधार्थ अर्थ की प्रतीति नहीं होती तब तक तात्पर्यवृत्ति की विश्रान्ति नहीं होगी। इस प्रकार वहाँ भी तात्पर्यवृत्ति से भ्रमण-निषेध अर्थ की प्रतीति हो जाने से तदर्थ व्यञ्जनावृत्ति की आवश्यकता नहीं है।

काव्यनिर्णय में निम्नाङ्कित कारिकाओं में इसी अर्थ की अभिव्यक्ति है —

ध्वनिश्चेत् स्वार्थविश्रान्तं वाक्यमर्थान्तराश्रयम् ।
तत्परत्वं त्वविश्रान्तो तच्च विधाग्नयसम्भवात् ॥
एतावदेव विधान्तिस्तात्पर्यस्येति किं कृतम् ।
भावतु कार्यं प्रसारित्वा तात्पर्यं न तुलायुतम् ॥
ध्रम धार्मिक विश्रब्धमिति भ्रमिकृतात्पर्यम् ।
निर्गन्तव्यं कथं वाक्यं निषेधमपसर्पति ॥
प्रतिपाद्यस्य विधाग्निरपेक्षापूरणादिति ।
वक्तुर्विवक्षिताप्राप्तेरविश्रान्तिर्न वा कथम् ॥
पौष्ट्यस्य वाक्यस्य विवक्षापरतन्त्रता ।
यत्र अभिप्रेततात्पर्यमतः काव्यस्य मुख्यते ॥

अर्थ—तात्पर्यवृत्ति वाक्यार्थ का बोधन कर विश्रान्त हो चुकी है। अतः वाक्यार्थप्रतीति के अनन्तर प्रतीत होने वाले रसादिरूप व्यंग्यार्थ की प्रतीति नहीं करा सकती। अतः व्यंग्यार्थबोधन के लिए व्यञ्जनावृत्ति की आवश्यकता है। व्यञ्जनावादी ध्वनिकारादि के इस पूर्वपक्ष का निराकरण करते हुए तात्पर्यवादी ने कहा है कि जब तक वक्ता के अभिप्रेत प्रतीयमान अर्थ की प्रतीति नहीं हो जाती तब

१. (१)—आयमिदृशान्मुक्तावली शब्दछन्द

(२) शब्देविवक्षितार्थो यस्तत्तात्पर्यमुदाहृतम् । भावप्रदानेन ६ अधिहार

२. —दास्यकाव्योक्त, पृ. २५०-२५१

तब तात्पर्य की विश्रान्ति नहीं हो सकती, क्योंकि तात्पर्य कोई तुलाघृत वस्तु नहीं है कि वाक्यार्थ का ही वह बोधन करे और व्यङ्ग्यार्थ का न करे।

‘अम धामिक विश्वधन्’ इत्यादि गायी में अमणविधिरूप वाक्यार्थ की वतलाकर ही तात्पर्यगति की विश्रान्ति नहीं है, किन्तु तदनन्तर प्रतीयमान अमण-निषेध अर्थ का बोधन करने के बाद ही विश्रान्ति होती है। यदि यह कहा जाय कि धामिक की अमणविधि से ही जब वाक्यार्थ उपपन्न हो जाता है तथा वाक्यार्थगति के लिए अन्य किसी अर्थ की अपेक्षा नहीं तब अमणविधिरूप अर्थ में तात्पर्य की विश्रान्ति क्यों नहीं मानी जाय ? किन्तु व्यञ्जनावादी पूर्वपक्षी का यह च्यन सार नहीं क्योंकि वक्ता के विवक्षित अर्थ की जब तक प्रतीति नहीं हो जाती तब तब तात्पर्य की विश्रान्ति नहीं मानी जा सकती। ‘अम धामिक’ इत्यादि गायी की कहने वाली पुश्चली (कुलटा) है। वह अपने सकेन गोदावरी नदी के जलप्राय कुञ्ज में धामिक का अमण पसन्द नहीं करती। अतः उसका विवक्षित अर्थ सकेतम्यान पर धामिक के अमण का निषेध है न कि अमण। अतः जब तक उस अमणनिषेध अर्थ की प्रतीति नहीं हो जाती तब तक वाक्यार्थ की उपपत्ति न होने से तात्पर्य की विरति नहीं मानी जा सकती। अतः उपर्युक्त गायी में ध्वनिवादिपक्षों द्वारा बोधित अमणनिषेध व्यङ्ग्य अर्थ की तात्पर्य द्वारा प्रतीति हो जाने से उस की प्रतीति के लिए व्यञ्जनावृत्ति की आवश्यकता नहीं है। जिस प्रकार लौकिक पौरुषेय वाक्यों में वाक्यार्थ वक्ता की विवक्षा के अधीन है और वक्ता की इच्छा ही तात्पर्य है। इस लिए वक्ता के विवक्षित अर्थ की प्रतीति तात्पर्यगति से हो जाती है। इसी प्रकार काव्यवाक्यों में भी कवि का तात्पर्य सहृदयों की निरतिगय मुख का आन्वाह कराना है, अतः उसी अर्थ की प्रतीति के बाद ही तात्पर्य की विश्रान्ति मानी जा सकती है पूर्व नहीं। इस प्रकार तात्पर्य से रसादि व्यङ्ग्यार्थ की प्रतीति हो जाने से तदर्थ व्यञ्जनावृत्ति की आवश्यकता नहीं है।

धनजय और धनिक के अनुसार विभावादि का तथा रसपदबोध्य रसादि का उत्पाद्य-उत्पादकभाव, गम्यगनकभाव, भोग्यभोजकभाव या व्यग्यव्यवकभाव सम्बन्ध नहीं है अपितु भाव्यभावकभाव सम्बन्ध है। उनकी मान्यता है कि काव्य-शब्द रस व भावक होता है। ‘वाक्यार्था रसान् भावयन्ति’ यह उक्ति उनकी मान्यता का मूल आधार है। इस सहृदय में अपने आप निष्पन्न होना हुआ विगिष्ट विभावादियुक्त काव्य के द्वारा सहृदय के चित्त में भावित किया जाता है। यद्यपि अन्य शास्त्रीयगण्डों तथा लौकिकगण्डों एवं उनके अर्थों में जब कहीं भी भाव्य-भावकसम्बन्ध नहीं माना जाता तब काव्यगण्डों व उनके अर्थों में नवीन सम्बन्ध की मानने का क्या आधार है ? यह प्रश्न उन्मिश्र होता है। इसका समाधान धनिक

१. पता न रसादना बाधेन सह व्यग्यव्यवकभाव । किं तर्हि ? भाव्यभावकभावसम्बन्ध । काव्य हि भावक, काव्या रसादयः । त हि रसता भवन्त एव भावकेषु विगिष्टविभावादियुक्त बाधेन भाव्यन्त । —दाशरथ्यवताव, ॥ २११, २१२

ने यह दिया है कि भावनाक्रियावादी भीमासकों ने यह सम्बन्ध माना है । जैसे 'म्वर्गकामो यजेत' इस वाक्य में यागक्रिया भावक तथा स्वर्ग भाव्य है; इसी प्रकार उपर्युक्त वाक्य में ही लिङ् का अर्थ शाब्दी भावना भावक है तथा पुरप-प्रवृत्तिरूप अर्थी भावना भाव्य है ।^१ अतः यह किमो नवीन सम्बन्ध की कल्पना नहीं है । और यदि आवश्यकतावश अन्वय-ध्वनिरेक द्वारा यहाँ नवीन सम्बन्ध भी माना जाय तो क्या अनौचित्य है ?^२

लोक में कटाक्षभुजाक्षेप आदि तथा लज्जादि के साथ, स्त्रीपुरुषों में, रति का अविना-भावसम्बन्ध नियमेन देखा जाता है । अतः काव्य में भी रत्यादि की कार्यभूत चेष्टाओं के प्रतिपादक शब्दश्रवण से सहृदयो को उनसे (रत्यादिकार्यभूत चेष्टाओं से) अविनाभूत रत्यादि की प्रतीति नियम से होनी है । इसीलिए सीतादि पदों का स्थायी रत्यादि में संकेतग्रह न होने से रत्यादि का ज्ञान नहीं वनेगा, यह कथन भी निस्सार है ।^३ क्योंकि अभिषेय से अविनाभूत अर्थ की प्रतीति संक्षणा है । अतः संक्षणा से रत्यादि की प्रतीति उपपन्न है ।

धनञ्जय और घनिक भी अभिनवगुप्त की तरह रस को विभावादि तथा रत्यादि में मिश्रित आत्मानन्दरूप ही मानते हैं ।^४ घनिक ने कहा है कि विभावादि-ममृष्ट स्थायी के साथ महृदय के चित्त का परस्पर सम्मिलन होने से स्वपरविभाग के नष्ट हो जाने पर जो प्रबलतर आत्मानन्द का उद्भव होता है वही स्वाद अर्थात् रस है ।^५

धनञ्जय और घनिक भी विभावादि का साधारणीकरण मानते हैं और उन्हीं के द्वारा सहृदय की रसोद्भूति में सीतादि विभावों की उद्बोधनक्षमता

१. निरुद्गेमिषा सैव च शब्देभावना भाव्या च तस्यां पुरुषप्रवृत्ति ।

निर्द्वयबोध करण तदीय प्ररोचना चाङ्गतयोपपद्यते ॥ —अर्थसंग्रहटीका

२. न चान्यत्र शब्दान्तरेण भाग्यभावतत्त्वज्ञानसम्बन्धभावात् कारगद्वेधवि तथा भाव्यमिति बाध्यम् । भावनाक्रियावादिभिस्तथाङ्गीकारात् । नि च मा चान्यत्र तथा, धन्यपद्यतिरेका-भ्यामिह तथा बाधगमात् । तदुक्तम्—

भावाभिनयमश्च याद् भावयन्ति रसानिमित्तम् ।

परमात्मनादमी भावा विज्ञेया नादपयोक्तृभि ॥ —दशरूपक प्र ४, पृ. २१२-२१३

३. नय पुनरनुहोतसम्बन्धेभ्यः श्देभ्यः स्याद्व्यादिप्रतिप्रतिरिति धेन् मोक्ष तथाविधचेष्टाभूत-स्त्रीभूमादिपूरत्याद्यविनाभावदर्शनादिहापि तयोपनिबन्धे सति रत्याद्यविनाभूतचेष्टादिप्रति-पादनतन्त्रप्रकाशमिधेनाविनाभावेन साक्षरिणी रत्यादिप्रतीतिः ।

—दशरूपक, प्र. प्र. ४, पृ. २१३

४. स्वादः बाव्याप्यसम्भेदादात्मनन्दतमुद्भव । —दशरूपक, ४ प्रकाश, वारिका ४३

५. बाव्याप्येन विभावादिममृष्टस्वाव्याप्यमेव भावकचेतन सभेदे अन्वोपसङ्गने प्रत्यक्ष-पित्तस्वपरविभागे सति प्रबलतरात्मानन्दोद्भूति म स्वाद ।

—दशरूपक-प्रकाश, पृ. २१८

स्वीकार करते हैं।^१ रामादि का वे काव्य तथा नाट्य में निबन्धन इतिहासादि की तरह वास्तविकरूप में नहीं मानते हैं अपितु कवि या नट रामादि को सर्व-साधारणोपयोगी धीरोदात्तादि अवस्थाओं का प्रतिपादन करने के लिए उनका कोई आश्रय चाहते हैं। उभी आश्रय के रूप में उनका चित्रण वे स्वीकार करते हैं। अतः धनञ्जय व धनिक के अनुसार काव्य व नाट्य में निबन्धमान रामादि लोक-साधारणोपयोगी धीरोदानादि अवस्थाओं के प्रतिपादक हैं।^२

अभिनवगुप्त की तरह धनञ्जय व धनिक भी काव्य व नाट्य में निबद्ध विभावानि मे उद्बुद्ध महदयगत स्थायिभाव का ही आस्वादन मानते हैं। अर्थात् काव्य व नाट्य में चित्रित व अभिनीत अर्जुनादि पात्रों में उत्साह देख कर उन के द्वारा सहृदय अपने ही स्थायिभाव का आस्वादन कर आनन्द प्राप्त करते हैं जैसे बालक मिट्टी के हाथों से खेलते हुए उन अवास्तविक मृन्मय हाथों आदि के उन्माह में अपने ही उत्साह का आस्वादन कर आनन्दित होते हैं। उसी तरह काव्य के श्रोता काव्य में वर्णित अर्जुन आदि पात्रों द्वारा प्रदर्शित उत्साह को देख कर स्वयं के उत्साह का आस्वादन करते हैं और उससे आनन्द प्राप्त करते हैं। इसमें यह स्पष्ट है कि सामाजिक अपने ही उत्साह आदि भावों का आस्वादन करते हैं और आनन्दित होते हैं। अतः उनके अनुसार स्त्री आदि विभावों का उपयोग लौकिक शृंगारादि में जैसा होता है वैसा नहीं होता किन्तु उनमें भिन्न रूप में होता है।^३ अर्थात् वे लौकिक स्त्री आदि विभाव साधारणीकरण के द्वारा सामाजिकों के स्वकीय स्थायिभाव के आस्वादन में कारण होते हैं। अतः नाट्यरम लौकिक रम से विलक्षण हैं।

धनञ्जय व धनिक रस की स्थिति महदय में ही मानते हैं न कि रामादि अनुकार्य व नटादि अनुकर्ता में। क्योंकि रामादि अनुकार्य की स्थिति नाट्याभिनय-

१. ता एव च परिप्लविकेपा रसहेतवः ।

तत्र छोटार्थिन्दा परिप्लवजनकतनयादिविकेपाः स्त्रीमात्रवाचिनः विमिवानिष्टं वृद्धः ?

—दशरूपक ४ प्रकाश, ४१ वा. पृ. २१६

२. धीरोदानादवस्थाना रामादि प्रतिपादकः ।

विभावानि रसादीन् स्वदन्ते रसिकस्य ते ॥

न हि वक्ष्यो योदिन इव ध्यानवशुपा ध्यात्वा प्रातिस्विकीं रामादीनामवस्थामितिहासादि-
बहुनिबध्नन्ति, किं तर्हि ? सर्वलोकसाधारणा. स्वोन्नेशादृत्तसन्निधौः धीरोदानादवस्था-
वचिदाश्रयमात्राणि नो दधति । —दशरूपक, पृ. २२१, २१६

३. श्रोतृना मूर्धन्यैर्दृग्बालाना द्विन्दादिभिः ।

स्वाप्ताह स्वदन्ते तदन् श्रोतृनामर्जुनादिभिः ॥ —दशरूपक, ४ । ४१

‘एतदुक्तं भवति नात्र लौकिकशृंगारादिवन् रसादिविभावानामुपयोगः किं तर्हि
प्रतिपादितप्रकारेण लौकिकरसविनयनं व नाट्यरसानाम् ।’

—दशरूपक, ध्वनोक्त ४ प्रकाश, पृ. २१६, २१७

काल में व काव्यप्रवणकाल में नहीं है। तथा कवि द्वारा काव्य का निर्माण तथा पात्रों द्वारा नाट्य का अभिनय अनुकार्य के रसास्वादन के लिए नहीं, अपितु सहृदय के रसास्वादन के लिए होता है।

अपि च अनुकार्य रामादि मे शृंगाररस मानने पर जिस प्रकार कान्ता-संपुक्त शृंगारी तरुण की देखने पर सहृदयों में स्वस्वभावानुसार लज्जा, ईर्ष्या आदि भावों का उदय होता है उसी प्रकार अभिनीयमान शृंगारी रामादि को देखने पर भी इन्हीं लज्जा आदि भावों का उदय होता है।^१

नर्तकों में, यद्यपि अभिनयकाल में अभिनयादि मे व्यस्त रहने के कारण, रसास्वाद सम्भव नहीं तथापि यदि वे भी काव्यार्थ की भावना करते हैं तो रसास्वादन के पात्र हैं। उस समय वे सहृदय की श्रेणी में प्रविष्ट हैं न कि नट की श्रेणी में।^२

विद्वानों ने धनञ्जय के भाव्यभावकसम्बन्ध को भट्टनायक से गृहीत माना है और उसे भट्टनायक के सदृश ही स्वीकार किया है।^३ किन्तु चाहे यह सम्बन्ध धनञ्जय ने भट्टनायक से लिया हो किन्तु नायक के भाव्य-भावकसम्बन्ध की समानता इसमें नहीं है। प्रथम तो रस के सम्बन्ध में भट्टनायक ने भाव्यभावकभाव सम्बन्ध माना ही नहीं है जैसा कि उनके मत का प्रतिपादन करते हुए बतला दिया गया है। रसके विषय में भाव्यभावकभाव सम्बन्ध की यह उद्भावना डा० नगेन्द्र की है।^४ यद्यपि काव्यशास्त्रों तथा विभावादि में भाव्य-भावक सम्बन्ध भट्टनायक को इष्ट है तथापि रस तथा विभावादि में भाव्यभावक सम्बन्ध उन्हें कदापि अभिप्रेत नहीं है। क्योंकि

१. रसः स एव स्वाद्यत्वाद्भित्तिसर्वेषु वर्तनात् ।

मानुषार्यस्य वृत्तत्वात् काव्यस्यातत्परत्वनः ॥

इष्टः प्रतीतिर्वादेर्ध्यारागद्वेषप्रसंगतः ।

लौकिकस्य स्वरमणोसमुत्तरयेव दर्शनात् ॥

—दशरूपक ४ प्र. का. ३८, ३९

२. 'काव्यार्थभावनास्वादां नर्तकस्य न वार्यते' । दशरूपक, ४ प्र. ४२ का.

नर्तकोऽपि न लौकिकरसेन रसवान् भवति तदानीं भोग्यत्वेन स्वमहिनदेरग्रहणात् ।

काव्यार्थभावनाया स्वरमणादिवत् काव्यरसास्वादोऽप्यापि न वार्यते । —ध्रुवतोक, पृ. २४८

३. 'परिणामनः उनके मतानुसार सयोग का धर्म होता है भाव्यभावकसम्बन्ध और निष्पत्ति का धर्म होता है भावित होना या भाविति जो भट्टनायक वर भी वास्तविक मन है' ।

—डा. नगेन्द्र, रससिद्धान्त, पृ. १७८

४. विभावादि के साथ संयोग होने से स्थायी भाव भावित होकर रसरूप में परिणत हो जाता है—यही रस की निष्पत्ति है। विभावादि भावनीकिया के कारण भावक हैं और स्थायि-भाव भाव्य हैं। धन-सयोग का धर्म हो जाता है भावकभाव्यसम्बन्ध। परम्परागत भोक्ता-भोग्यभाव सम्बन्ध सिद्ध नहीं होता क्योंकि रस की मिडि निष्पत्ति से स्थायिभाव के भावित होने में है। इस सिद्ध निष्पन्न रस की सहृदय द्वारा भुवि निष्पत्ति के बाद की घटना है।

डा. नगेन्द्र का रससिद्धान्त, पृ. १६७

विभावादिसाधारणीकरणात्मक भावकत्वव्यापार रस (रत्यादि स्यादिभाव) का भावक है न कि विभावादि । अतः विभावादि से रस भाव्य नहीं है ।^१ धनञ्जय के अनुसार विभावादि भावक हैं तथा रस भाव्य है ।^२

इसीलिए धनञ्जय ने कहा है—

पदार्थैरिन्दुनिर्वेदरोमाञ्चादिस्वरूपकै ।

काञ्चाद्विभावसञ्चार्यनुभावप्रख्यता गतैः ।

भावित स्वदत्ते न्यायो रस म परिकीर्तित ॥

इस प्रकार भट्टनायक तथा धनञ्जय व धनिक के भाव्यभावकभास सम्बन्ध में मौलिक अन्तर स्पष्ट है ।

महिमभट्ट

धनञ्जय और धनिक के बाद महिमभट्ट ने भी प्रसङ्गत रस का विवेचन किया है । क्योंकि उनका प्रधान उद्देश्य ध्वनिकागदि द्वारा प्रतिष्ठापित ध्वनि-सिद्धान्त का निराकरण है । उन्होंने अनुमान द्वारा रसादि ध्वन्य की प्रतीति मान कर तदर्थ स्वीक्रियमाण ध्वनि (व्यजना) का निराकरण किया है । जैसा कि प्रारम्भ में ही महिमभट्ट ने कहा है—

अनुमानेऽनर्भाव सर्वस्यैव ध्वनेः प्रकाशयितुम् ।

व्यक्तिविवेकं कृते प्रपम्य महिमा परा वाचम् ॥

महिमभट्ट नैयायिक थे तथा ध्वनिविरोधी आचार्य थे इसलिए उन्होंने रसादि की प्रतीति के लिए व्यजनावृत्ति मानन का प्रयत्नशून्य किया और अनुमिति द्वारा रसादि, वस्तु तथा अहंकाररूप प्रतीयमान अर्थों की प्रतीति मानी । इसी उद्देश्य के लिए उन्होंने 'व्यक्तिविवेक' ग्रन्थ की रचना की । नैयायिक होने के कारण उन्होंने रसविषयक विवेचन भी न्यायमनानुसार ही किया है जैसा कि श्री शुक्र ने किया था । महिमभट्ट भी यह मानते हैं कि कविनिर्मित कृत्रिम विभाव, अनुभाव तथा व्यनिचारिभावनामक कारणों, कारणों तथा सृष्टकारिकारणों के द्वारा अविद्यमान रत्यादि स्यादिभावों का ज्ञान सृष्टियों को हो जाना है । तदनन्तर हृदयसवाद के कारण वे उनका आन्वाद्यन करते हैं । इस प्रकार आन्वाद्यमान रत्यादि स्यादि-भाव ही रस कहलाते हैं ।^३ इनके मन में काव्यनिर्मित विभावादि गमक अर्थात्

१ विभावादिसाधारणीकरणात्मक भावकत्वव्यापारेण भाव्यमान स्यात् ।

—वा प्र ४ उन्मास, पृ १०३

२ भाव्यतया विभावादिसि प्रेरणयु रसा । दन्त्यवचनाक पृ २५५

३ दन्त्यवचनाक पृ ४६-४७

४ अतस्तेषां कारणानि कृत्रिमविभावादिमिथ्यानिमित्तं त्व रसादयः प्रतिविम्बयन्ता स्याद्विभावस्यैवदन्त्यवचनाक कविमि प्रतिपन्नप्रतीतिरसमुत्पन्नयमाना हृदयसवादादादाद-मुत्पन्न मन्तो रसा इत्युच्यन्ते । —व्यक्तिविवेक, पृ ३*

अनुभाषक और रत्यादि स्थायिभाव गम्य (अनुमेय) हैं। अतः वे शकुन्तल के समान ही भरतसूत्र में संयोग पद का गम्यगमकभाव सम्बन्ध तथा निष्पत्ति शब्द का अनुमिति-रूप अर्थ मानते हैं।

यद्यपि यह मत शकुन्तल के मत के सदृश ही प्रतीत होता है किन्तु केवल इतना ही अन्तर है कि शकुन्तल ने नाट्य के आधार पर नाट्यरस की व्याख्या की थी और महिमभट्ट प्रज्ञानतया काव्यरस की व्याख्या करते हैं। इसीलिए उन्होंने 'रत्यादयः स्थायिभावव्यपदेशभाज कविभिः प्रतिपत्तुप्रतीतिपथमुपनीयमानाः' इत्यादि उक्ति से कवि के द्वारा विभावादिवर्णन से स्थायिभाव की प्रतीति बतलाई है न कि नट द्वारा अभिनयमान विभावों से। इसीलिए शकुन्तल के अनुसार सहृदय नट में रति की अनुमिति करते हैं और महिमभट्ट के अनुसार काव्यनिबद्ध रामादि अनुकार्य में उस रति का अनुमान कर तथा हृदयसवाद के कारण आस्वादन कर आनन्दानुभूति प्राप्त करते हैं। किन्तु यह अन्तर भी वस्तुतः नहीं है। क्योंकि काव्यशब्द का प्रयोग श्रव्य व दृश्य दोनों के लिए होता है। अतः श्रव्यकाव्य के रस की व्याख्या ही दृश्यकाव्य के रस की भी व्याख्या है। क्योंकि श्रव्य व दृश्य दोनों प्रकार के काव्यों में विभावादि-वर्णना द्वारा ही रस की प्रतीति होती है। किन्तु जैसे पहिले कहा जा चुका है कि महिमभट्ट का उद्देश्य ध्वनिकारसम्मत ध्वनि का अनुमान में अन्तर्भाव करना है। और ध्वनिकार ने श्रव्यकाव्य रामायणादि में रसादिरूप ध्वनि की प्रतीति के लिए ही व्यञ्जनावृत्ति मानी है। अतः सर्वविध ध्वनिका अनुमान में अन्तर्भाव द्वारा उसका निराकरण करने वाला महिमभट्ट के समस्त श्रव्यकाव्य ही प्रस्तुत था। अतः श्रव्यकाव्यगत रस का निरूपण महिमभट्ट ने किया है।

महिमभट्ट लौकिक रत्यादि तथा उसके अनुभाषक लौकिक सीतादि कारणों में और काव्यवर्णित विभावादि एवं उनके द्वारा प्रतीयमान रत्यादि स्थायिभाव में स्पष्ट अन्तर मानते हैं। वे लौकिक विभावादि (हेतवादि) को अकृत्रिम तथा काव्यवर्णित विभावादि को कृत्रिम स्वीकार करते हैं। इसीलिए जहाँ लौकिक सीतादि की कारण, कार्य और सहकारी सजाएँ हैं वहाँ काव्य में वर्णित सीतादि की विभाव, अनुभाव एवं व्यभिचारी सजाएँ हैं। अभिनवगुप्त की तरह महिमभट्ट भी इन सजायों की विभावनादि व्यापारों के कारण सार्थक स्वीकार करते हैं। क्योंकि काव्य में निबद्ध सीतादि विभाव, भावों को बोधित करने में समर्थ हैं अतः वे विभावन व्यापार द्वारा विभाव कहलाते हैं। लौकिक सुखप्रसादादि कार्य ही काव्य में उपनिबद्ध होने पर तत्तद्भावा की अनुभवविषय बनाते हैं अतः वे अनुभावन व्यापार द्वारा अनुभाव कहलाते हैं। उत्कलिका (तरण) के समान चिन्तादि सहकारी कारण ही काव्य में स्वविभावादि द्वारा प्रदर्शित विये जाने पर विशेषरूप से तत्तद्भावों प्रतीति रसावस्था को प्राप्त होने वाले स्थायिभावा में मचरण करते हैं अतः 'विशेषणया प्राप्तिमुद्येन चरन्ति' इस व्युत्पत्ति को लेकर व्यभिचरण व्यापार द्वारा व्यभिचारी कहलाते हैं, अर्थात् भरत ने कहा है—'विविध प्राप्तिमुद्येन रमेषु चरन्ति

व्यभिचारिणः ।^१

यद्यपि लौकिक सीतादि कारण, कटाक्षशुभाशेषादि लौकिक कार्य, लज्जादि लौकिक सहकारिकारण भी क्रमशः लौकिक रत्यादि अवस्थाविशेषों का बोधन, अनुभवविषयतापादन तथा रत्यादि के प्रति संचरण करते ही हैं फिर भी वे विभाव अनुभाव व्यभिचारी इसलिए नहीं कहलाते हैं कि वे रत्यादि अवस्थाविशेषों का ही बोधन करते हैं, रत्यादि भावों का नहीं ।^२ लोक में विद्यमान रामादिगत रत्यादि स्थायी अवस्थाविशेष ही कवि द्वारा काव्य में वर्णन करने के लिए जब अपने में अनुसहित (ज्ञानरूप अनुसंधान के विषय) अर्थात् 'रामोऽह सीताविषयकरतिमान्' इत्याकारक ज्ञान के विषय किये जाते हैं तब वे रस की भावना कराने से भाव कहलाते हैं । जैसाकि भरत ने कहा है कि लौकिक रत्यादि स्थायी ही नाट्य में अभिनयादि द्वारा प्रतीत होने पर रसों को भावित करते हैं । अतः नाट्यप्रयोक्ताओं ने इन्हें भाव कहा है ।^३ इस प्रकार लौकिक तथा काव्यनिबद्ध रत्यादि के कारण, कार्य व सहकारियों में, क्रमशः अदृष्टिम व कृत्रिम होने से तथा लोकविषयता व काव्यविषयता होने से, स्वरूपतः तथा विषयतः भेद है । इसलिए इनको कभी एक नहीं माना जा

१. ये च तेषां (स्थाविभावानां) हेतवः सीताद्याः केचित् त एव काव्यादौ समरिताः सन्तो विभाव्यन्ते एभिर्गति विभावा इत्युच्यन्ते । यदाह भरत —

बह्वोऽपि विभाव्यन्ते वागङ्गाभिनयाश्रयाः ।

अनेन यस्मात्तेनायं विभाव इति सञ्ज्ञितः ॥

ये च तेषां (स्थाविभावानां) केचित् कार्यरूपा मुखप्रनादादयोऽप्यन्त एव काव्याद्युपदर्शमानाः सन्तोऽनुभावयन्ति तास्तान् भावानित्यनुभावा इत्युच्यन्ते । यदाह भरत —

वागङ्गसम्बाधितैर्यस्मादर्थोऽनुभाव्यते ।

वागङ्गायाः सङ्गमुक्तो योऽनुभाव इति स्मृतः ॥

ये च तेषामन्तरान्तराजवस्थादिनोऽप्यविशेषान्तरहेतुजनितान् उत्पत्तिबाधाराः केचिदुपलब्धे त एव निजविभावानुभाववर्गमनुवेनोपदर्शयमानाः सन्तो विशेषेणामिमुच्यन्ते चरन्ति तेषु तेषु भावेऽपि व्यभिचारिण इत्युच्यन्ते । यदाह भरत —

विबिधमाप्तिमुच्येन रतेषु चरन्तीति व्यभिचारिण इति । — व्यक्तिविवेक पृ. ६८-६९.

२. न च तावत् विभावो भावा वा सम्भवन्ति हेत्वाद्येनानेव तत्र सम्भवान् । न च विभावो रसो हेत्वादसंश्लेष एवार्थ इति मतव्यम् । अन्ते हेत्वादसंश्लेष एव विभावोऽयम् । तथा च तावत् रसादयो रामादिगताः स्वयमभाजोऽप्यविशेषा केचित्, न एव काव्यादौ कवि-प्रसूतिभिर्बन्ताः सन्तानन्त्युपलब्धे । सन्तो भावयन्ति तास्तान् रसानिति भावा इत्युच्यन्ते ।

— व्यक्तिविवेक, प्रथम विभाग, पृ. ६७-६८

नानामित्यसम्भवाद् भावयन्ति रसानिमान् ।

यस्मात् तस्मादसौ भावा विज्ञेया नाट्ययोक्तृभिः ॥ ना. शा. ७, ३ ।

सकता ।^१ काव्य में वर्णित विभावादि में लौकिक कारणादि की अपेक्षा एक विशिष्ट भेद यह है कि लौकिक कारण तथा कार्यादि से प्रतीयमान रत्यादि में किसी प्रकार की चमत्कारजनकता नहीं है किन्तु कविवर्णित विभावादि से प्रतीयमान रत्यादि स्थायिभाव में सहृदयचमत्कारजनकता होती है ।^२ इसका एकमात्र कारण कवि का वर्णनकौशल है । इसीलिए महिमभट्ट ने कहा है—

भवतेः प्रयोजनांशो यश्चमत्कारित्वलक्षणः ।
स तत्रास्तीति, सोऽप्यस्य विभावादर्थेकहेतुकः ॥
अतएव न लोकेऽपि चमत्कारः प्रसज्यते ।
तत्र हेत्वादयाः सन्ति न विभावादयो यतः ॥
न चकार्यत्वमाशङ्क्यमेषां लक्षणभेदतः ।
स्वभावश्चायमर्चानां यत्र साक्षादमी तथा ॥
स्वदन्ते सत्कविगिरां गता मोचरता यथा ॥

महिमभट्ट तो यहाँ तक मानते हैं कि प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञात अर्थ भी सहृदयों में चमत्कार उत्पन्न करने में समर्थ नहीं होते, किन्तु वे ही अर्थ जब सत्कवि द्वारा वर्णित होते हैं तब लोकोत्तर चमत्कार उत्पन्न करने में समर्थ हो जाते हैं । क्योंकि कविकौशल से उनमें सहृदय के तन्मयीभावन की शक्ति आ जाती है । कविवर्णित विभावादि से प्रतीयमान भावों का ही सहृदय तन्मयीभवन द्वारा आस्वाद करने में समर्थ होते हैं ।^३ अतः वे ही सहृदयों को आनन्द देने वाले हैं एवं इसी कारण विभावादि पदों से व्यवहृत होते हैं ।

लौकिक तथा काव्यनिबद्ध स्थायिभावों में महिमभट्ट बिम्बप्रतिबिम्बभाव मानते हैं । लौकिक सीतादि कारणों से अनुमित रामादिगत रत्यादि स्थायिभाव वास्तविक तथा प्रकृत्रिम हैं और काव्यनिबद्ध विभावादि से प्रतीयमान (अनुमीयमान) रत्यादि स्थायिभाव कृत्रिम, अवास्तविक तथा रत्यादि के अनुकरणरूप हैं अतः वे प्रतिबिम्ब^४ कहलाते हैं । क्योंकि प्रतिबिम्ब बिम्ब का अनुकरण ही होता है^५

महिमभट्ट की रसविवेक मान्यता का निरूपण करते हुए डा. नगेन्द्र ने

१. तदेवं विभावादीनां 'हेत्वादीनां' च कृत्रिमाहृत्रिमतया वाच्यनोत्पत्तिपनया च स्वरूपभेदे चावस्थिते सत्येतरत्वादिद्वयेः । —व्य. वि. पृ. ७३

२. व्य. वि. पृ. १०८

३. प्राप्यलोकं ह्यर्थः साक्षात् संवेद्यमानः सचेतव्यं न तथा चमत्कारमातनोति यथा ॥ एव सत्कविना वचनमोचरतां यमितिः । यदुक्तम्—

कविकल्पयित्वा भावास्तन्मयीभावमुत्तितः ।

तथा स्फुरन्त्यमी काव्यान् सद्यमगतः किल ॥ व्य. वि. प्र. वि. पृ. ७३

४. अतएव एव रत्यादयः प्रतिबिम्बरत्याः । व्य. वि. प्र. वि. पृ. ७३

५. अनुसृत्यस्य बिम्बत्वमनुकरणस्य प्रतिबिम्बत्वम् । —व्यक्तिविवेकभाष्यान्, पृ. ७३

कहा है—‘महिममट्ट ने यह भी स्वीकार किया कि रत्न की स्थिति सहृदय में होती है। सहृदय हा म्यायिभावों का रम्यप में आस्वादन करना है किन्तु रत्नादि की वास्तविक स्थिति प्रमाता में नहीं होती। वे केवल रम्यप पर प्रदर्शित या वाच्य में वर्णित म्यायिभावों के प्रतिबिम्ब होते हैं’^१ उनका यह कथन सगुन नहीं क्योंकि जिन तरह शकुन्तला रत्नादि भावों की स्थिति रामत्वेन अभिमत नट में मानते हैं। और नट में भी वस्तुतः रत्नादि की स्थिति नहीं होती किन्तु उनके द्वारा कुशलनापूर्वक प्रदर्शित विभावादि से सहृदय उसमें रत्ति की अनुमिति कर लेते हैं। और उस अनुमीयमान रत्ति के वस्तुसौन्दर्य के कारण आम्वाद्य होने में उसका ज्ञानरूप आस्वादन करते हैं। उसी प्रकार महिममट्ट भी यह मानते हैं कि काव्य में वर्णित होने में विभावादि शब्दों से व्यवहृत, कृत्रिम कारण, कार्य सहकारियों से प्रतीयमान वस्तुतः वाच्यनिवृत्त रामादि में भी अविद्यमान रत्ति ही सहृदयों द्वारा आम्वाद्यमान होने पर रत्न कहलाती है।

अन्तर इतना ही है कि शकुन्तला नाट्यरस का निरूपण किया है और महिममट्ट ने प्रधानतया वाच्यरस का। अतः नट नाट्य में उन विभावादि की अभिनय द्वारा प्रदर्शित करता है और उन्हीं से सहृदय वस्तुतः नट में अविद्यमान रत्ति का अनुमान करते हैं। किन्तु काव्य में जिन विभावादि के द्वारा सहृदय की रत्ति का अनुमितिक्रम ज्ञान होता है वे कृत्रिम विभावादि कवि द्वारा शब्दों के माध्यम से प्रदर्शित किये जाते हैं। इसलिए महिममट्ट ने ‘कारणादिभिः कृत्रिमविभावाद्यभिधानैरसुप्त एव रत्नादयः प्रतिबिम्बकल्याः स्थायिभावव्यपदेशभाजः कविभिः प्रतिपन्नप्रतीतिपद्यमुपनीयमानाः’^२ ऐसा कहा है और शकुन्तला न ‘नटेनैव प्रदर्शितं’ यह कहा है। जिन रत्नादि की सहृदय अनुमिति करते हैं वे न शकुन्तला के मत में वास्तविक हैं और न महिममट्ट के मत में। शकुन्तला उन अवास्तविक (अविद्यमान) रत्नादि की स्थिति अभिनयकर्ता रामत्वेन अभिमत नट में मानता है। महिममट्ट वाच्यरस का निरूपण करने के कारण उन अविद्यमान रत्नादि की स्थिति वाच्य में उपवर्णित रामादि में स्वीकार करना है। यद्यपि इस बात का उन्होंने शब्दन उल्लेख नहीं किया है तथापि अन्तर्गत उनकी स्थिति सम्भावित न होने में वाच्यवर्णित रामादि में ही मानी जा सकती है। वस्तुतः वाच्यवर्णित रामादि में भी रत्नादि की वास्तविक स्थिति नहीं है। अतः एव महिममट्ट ने ‘अनन्त एव रत्नादयः’ इस उक्ति में रत्नादि की कविवर्णित रामादि में भी अविद्यमानता ही बनाई है। यहाँ महिममट्ट ने रत्नादि की प्रतिबिम्बकल्या बनाया है। इसका तात्पर्य यही है कि कवि विभावादि द्वारा जिन रत्नादि का प्रतीति सहृदय का करता है वे वास्तविक अनुवायंगल रत्नादि नहीं हैं किन्तु उसका अनुकरण मात्र है। जिस प्रकार प्रतिबिम्ब विम्ब का अनुकरण होता है उसी प्रकार काव्य में वर्णित विभावादि

१. रत्नमट्ट का रम्यविष्णु पृ. १७५

२. रत्नमट्ट विवेक पृ. ७९

द्वारा प्रत्यायिन रत्यादि लौकिक रति के अनुकरणमात्र हैं। महिमभट्ट ने स्वयं इस बात का स्पष्ट संकेत किया है।^१

उपर्युक्त आधार पर डा नगेन्द्र के कथन की समीक्षा की जाती है। डा नगेन्द्र के कथन में दो बातें मुख्यतया प्रतीत होती हैं—(१) सहृदय में रस की स्थिति है। (२) प्रमाता (सहृदय) में रति की वास्तविक स्थिति का अभाव है। और वह रसमय पर प्रदर्शित या काव्य में वर्णित स्थायिभावा का प्रतिबिम्बमात्र है।

इनमें सहृदय में रस की स्थिति महिमभट्ट नहीं मानता क्योंकि सहृदय में रस की स्थिति तभी मानी जा सकती है जबकि उसमें रत्यादि की स्थिति हो। क्योंकि रत्यादि भाव ही आस्वाद्यमान होकर रसरूपता को प्राप्त होते हैं और रत्यादि की स्थिति महिमभट्ट सहृदय में नहीं स्वीकार करता। इस बात को डा नगेन्द्र ने भी 'रत्यादि की वास्तविक स्थिति प्रमाता में नहीं होती' इस उक्ति के द्वारा स्वीकार किया है। महिमभट्ट ने स्पष्ट लिखा है कि कृत्रिम विभावादि द्वारा कवि अविद्यमान रत्यादि को सहृदयों के प्रतीतिपथ में लाता है। अर्थात् सहृदयों को उन अविद्यमान रत्यादि भावों की प्रतीति कराता है न कि रत्यादि प्रमाता में रहते हैं। रत्यादि भावों की प्रतीति कृत्रिम विभावादि द्वारा होती है। अतः जो इन विभावादि का आश्रय होगा वही अविद्यमान रत्यादि का भी आश्रय होगा। जैसे धूम के द्वारा जब अग्नि की प्रतीति करते हैं तब जो पर्वत धूम का आश्रय होता है वही वह्नि का भी आश्रय होता है। कवि कृत्रिम विभावादि के आश्रयरूप में काव्य-निबद्ध रामादि का ही वर्णन करता है न कि सहृदयों का। अतः विभावादि का आश्रय होने से उनके द्वारा अनुमित अविद्यमान रत्यादि भावों की स्थिति भी कविनिबद्ध रामादि में ही हो सकती है, न कि सहृदय में। सहृदय केवल अनुमिति-रूप प्रतीति के द्वारा उन रत्यादि का ज्ञान प्राप्त करते हैं और उन्हीं रत्यादि के ज्ञानरूप आस्वादन में वे आनन्द की अनुभूति करते हैं। इस प्रकार अवास्तविक अर्थात् अविद्यमान रत्यादि की स्थिति भी काव्यवर्णित रामादि में है न कि सहृदय में। अतः काव्यनिबद्ध रामादि में ही रस की स्थिति मानी जा सकती है न कि सहृदय में। महिमभट्ट ने स्पष्ट लिखा है कि कृत्रिम विभावादि असत्य रत्यादि की प्रतीति सहृदय में उत्पन्न करते हैं। इसलिए वे असत्य रत्यादि केवल प्रतीतिसिद्ध होने में प्रतीयमान तथा गम्य बड़े जाते हैं। सहृदयों को उन रत्यादि भावों का जो प्रतीति-रूप परामर्श होता है वही रसास्वाद है।^२ इस प्रकार रसास्वाद की स्थिति सहृदय में है न कि रस की।

१. स्वाम्यनुकरणमात्रो हि रसा इत्यन्तः। तथा बिम्बप्रतिबिम्बभावेनावस्थानात्।

—व्यक्तिविवेक, पृ. ७१, ७२

२. यदा विभावादिभिर्भाविषु रत्यादिष्ववस्थेयैव प्रतीतिरूपं जग्यत तदा तेषां तन्मात्रगतरत्वात् प्रतीयमाना इति गम्या इति च व्यरदेशा मुदावृत्त्यापन्नमन एव। तत्प्रतीतिराममनं एव रसास्वाद स्थामाविर्। —व्यक्तिविवेक प्रथमविमर्श पृ. ७२

महिम भट्ट^१ ने रत्यादि को सहृदय की दृष्टि से नित्य परोक्ष बतलाया है और विभावादि द्वारा होने वाले उन के अनुमित्यात्मक परोक्ष ज्ञान से ही सहृदयो को चमत्कार का अनुभव होता है न कि सीतादि हेतुओं के द्वारा अनुमित रत्यादि में यह कहा है। यदि सहृदयो में किसी भी प्रकार रत्यादि की स्थिति होती तो उनका मानस माक्षात्कार होने से वे सहृदयो की दृष्टि से नित्य परोक्ष नहीं कहे जाते।

दूसरी बात यह है कि महिमभट्ट की रसविषयक मान्यता पूर्णतया शकुन्त के समान है। जिस प्रकार शकुन्त कृत्रिम विभावादि में रत्यादि स्थायिभावों की प्रतीति बतलाते हैं उसी प्रकार महिमभट्ट भी। जिस प्रकार शकुन्त के मत में अनुकर्ता में रत्यादि भाव वस्तुतः विद्यमान नहीं है।^२ उसी प्रकार महिमभट्ट ने भी 'अमन्त एव रत्यादयः स्थायिभावव्यपेक्षभाजः' इत्यादि उक्ति के द्वारा उन्हें कविवर्णित रामादि में भी अविद्यमान बतलाया है। जिस प्रकार शकुन्त के मत में कृत्रिम विभावादि द्वारा सहृदयो को रामत्वेन अभिमत नट में रत्यादि की प्रतीति होती है उसी प्रकार महिमभट्ट के मत में भी कवि द्वारा वर्णित कृत्रिम विभावादि से ही सहृदयो को रत्यादि की प्रतीति होती है। जिस प्रकार शकुन्त के मत में सहृदय प्रतीयमान रत्यादि भावों का वामना के द्वारा आस्वादन करते हैं उसी प्रकार महिमभट्ट के मत में भी सहृदय प्रतीयमान रत्यादि का हृदयमवाद के कारण आस्वादन करते हैं। जिस प्रकार शकुन्त अनुश्रियमाण रति (रति के अनुकरण) को रस मानता है उसी प्रकार महिम भी रसों को रत्यादि स्थायिभावों का अनुरणरूप ही मानता है।^३ जिस प्रकार शकुन्त नट में अविद्यमान मिथ्या रति के ज्ञान से आस्वाद तथा सुखानुभूतिरूप अर्थत्रिया मानता है उसी प्रकार महिमभट्ट भी काव्यवर्णित कृत्रिम (मिथ्या) विभावादि से प्रतीयमान अविद्यमान अतएव मिथ्याभूत रति से सुखास्वाद स्वीकार करता है। महिम भट्ट ने 'असन्न' तथा 'प्रतिबिम्बकल्पा' इन विशेषणों के द्वारा इस रहस्य का स्पष्टीकरण कर दिया है।^४

इस प्रकार दोनों मतों में पूर्ण समानता होने पर शकुन्त के मत में अविद्यमान रत्यादि की स्थिति जब सहृदयभिन्न रामत्वेन अभिमत नट में मानी जाती है तब महिमभट्ट के मत में ही विभावादि द्वारा प्रतीयमान अविद्यमान

१ भाष्या वा रत्यादिनित्यपरोक्षः । सा हि (नित्यपरोक्ष हेत्वादिभिरनुमिता) हि तया न तथा स्वदने यथा संखानुमयता नील इति । तदुक्तम्—'नानुमितो हेतुर्वाच्यः स्वदन्तनुमितो यथा विभावाद्यैः' इति । —ध्व वि प्र वि, पृ ७३, ७६

२ यन्मन्त्रेण कारणमिति कृत्रिमविभावादिभिर्मन्त्र एव रत्यादयः प्रतिबिम्बकल्पा स्थायिभ्यपेक्षभाजः कविभिः प्रतिपत्तुप्रतीतिष्वनुमीयमाना हृदयमवादादास्वाद्यनुपपन्न एता रमा इत्युच्यते । —ध्वतिवि प्र विम, पृ ७९ ।

३ स्थाय्यनुरणरूपमाना हि रमा इत्युच्यते । —ध्व वि प्र वि, पृ ७९ ।

४ कृत्रिमविभावादिभिर्मन्त्र एव रत्यादयः प्रतिबिम्बकल्पा मन्त्रो रमा इत्युच्यते ।

रत्यादि की स्थिति काव्यवर्णित रामादि में न मानकर सहृदय में स्वीकार करने में क्या विनिगमक है ?

दूसरी बात डा नगेन्द्र ने कही है कि रत्यादि को वास्तविक स्थिति प्रमाता में नहीं होती। यह बात सिद्धान्तरूप से स्वीकृत है। किन्तु उनके उपर्युक्त कथन से ऐसी प्रतीति होती है कि प्रमाता में रत्यादि की वास्तविक स्थिति तो नहीं परन्तु रत्यादि की अवास्तविक स्थिति प्रमाता में है। क्योंकि उन्होंने रत्यादि की स्थिति में वास्तविक विशेषण का उपादान किया है। इस बात को उन्होंने 'वे केवल रङ्गमञ्च पर प्रदर्शित या काव्य में वर्णित स्याद्विभावो के प्रतिबिम्ब होते हैं' इस उक्ति के द्वारा स्पष्ट कह दिया है। किन्तु वस्तुतः रत्यादि की वास्तविक स्थिति का ही प्रमाता में अभाव नहीं है अपितु अवास्तविक स्थिति का भी अभाव है।

महिमभट्ट के अनुसार प्रमाता में रत्यादि की न वास्तविक स्थिति है और न अवास्तविक। जैसा कि पूर्व में बतला दिया गया है कि रत्यादि की वास्तविक स्थिति अनुवाय्य रामादि में है तथा अवास्तविक स्थिति कविवर्णित रामादि में है न कि प्रमाता (सामाजिक) में। सहृदयो को तो कवि अवास्तविक, असत्य अतएव प्रतिबिम्बरूप रत्यादि की विभावादि द्वारा प्रतीति कराता है।

महिमभट्ट के उपर्युक्त रसस्वरूप के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि वह पूर्णतया शङ्कुक का अनुयायी है। काव्य की दृष्टि से रसस्वरूप का प्रदर्शन करना ही शङ्कुक से भेद है। क्योंकि शङ्कुक ने नाट्यनिष्ठ रसस्वरूप की व्याख्या की थी और उसका कारण यह था कि उसने भरत के नाट्यशास्त्र की व्याख्या करते हुए नाट्य के अनुसार ही रसस्वरूप बतलाया था।

भोज

रस-विषयक मतों का विवेचन करते हुए राजा भोज के रस-विषयक मन का भी उल्लेख आवश्यक है। रस के विषय में राजा भोज की धारणा अभिनव है। उन्होंने अपने इस अभिनवमत का अर्थान् रस-विषयक अभिनव दृष्टि का सवेत अपने प्रारम्भिक ग्रन्थ 'सरस्वती-कण्ठाभरण' में किया है और फिर उसका उपबृंहण 'शृंगार-प्रकाश' में किया है।

'सरस्वती-कण्ठाभरण' में उन्होंने सवेत दिया है कि रस के कारण ही काव्य में सौन्दर्य है। अर्थात् रस ही काव्य का सौन्दर्याघायक तत्त्व है और वह रस शृंगार, अभिमान या घृहकार कहलाता है। प्राणिया की अन्तरात्मा में रहने वाला यह शृंगार घृहकारविशेष ही है जो अनेक-जन्मानुभवजनित उत्कृष्ट अदृष्टविशेष से उत्पन्न होता है तथा आत्मा की अन्य सभी गुण-सम्पत्तियों की उद्भूति का कारण है। यह घृहकाररूप शृंगार रस यदि कवि में है तो सारा ससार रसमय बन जाता है और यह घृहकाररूप शृंगार रस यदि कवि में नहीं है तो समग्र ससार नीरम बन जाता है। ससार की रसमयता तथा नीरमता कवि में विद्यमान इय

ग्रहद्वाररूप शृंगार रस पर ही निर्भर है ।^१

उपयुक्त शृंगार रस का ही उपबृंहण व ध्यवस्थित निरूपण 'शृंगार-प्रकाश' में भोजराज ने किया है । भोज गुण, अलङ्कार, रस आदि सभी काव्यतत्त्वों को 'काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रवक्षते' इस दण्डी की उक्ति के अनुसार अलङ्कार ही मानते हैं^२ किन्तु इन सभी अलङ्कारों को गुण, अलङ्कार, रस इन तत्त्वों के आधार पर 'स्वभावोक्ति, वशोक्ति व रसोक्ति'^३ इन तीन भागों में विभक्त कर उन तीनों में रस को प्राधान्य प्रदान करते हैं^४ । भोज के निम्नलिखित पद्य से इस तथ्य का स्पष्टीकरण हो जाता है—

वक्रोक्तिश्च रसोक्तिश्च स्वभावोक्तिश्च बाङ्मयम् ।

सर्वान् प्राहिणोतामु रसोक्तिं प्रतिजानते ॥ (न. क. आ. पृ. ५१८)

'वमत्कार-चन्द्रिका' के लेखक श्री विद्वेदवर, जो कि प्रायः भोज का अनुकरण करते हैं, के निम्न पद्य में भी इसी तथ्य की पुष्टि होती है । जैसे—

चिरं जीवतु वक्रोक्तिः स्वभावोक्तिश्च तिष्ठताम् ।

रसोक्तिरेव फाद्येपु प्राहिणीति मतिर्मम ॥ पृ. ६६-७

भोज ने अपने रस-सम्बन्धी विचारों का आधार दण्डी की निम्न उक्ति को बनाया है—

१. रसोऽभिमानोऽलङ्कारः शृङ्गार इति गोपते ।
योऽर्प्यस्तस्यान्वयात् काव्यं वमनीयत्वमश्नुते ॥
विशिष्टादुष्टजन्माऽयं जनितामन्तरात्मसु ।
धाम्यमम्यप्युपाद्भूतेरेवो हेतु प्रवाग्ने ॥
शृङ्गारी चेन् वक्त्रिः काव्ये जात रसमयं जगत् ।
न एव बहःशृङ्गारी नीरस सर्वमेव तत् ॥ —सरस्वतीवृष्टाभरण V. १-३
२. (१) तत्रानलङ्काररस 'अनलङ्कारसूत्रे' इत्येव वक्तव्ये नानालङ्कारग्रहणं गुणरसादीनामुपग्रहार्थम् । तेषामपि हि काव्यशोभाकरत्वेनानलङ्कारत्वात् । यदाह 'काव्यशोभाकरान् धर्मानलङ्कारान् प्रवक्षते' इति । — न. क. आ. पृ. ६२१
- (२) तत्र 'काव्यशोभाकरान्' इत्यनेन शेषोपमादिवन् गुणरसभावतदाभासप्रगमादीनप्यनुगृह्णाति । भागविभागहृदुपादानादवद्विश्वोदनेन श्लेषादीना गुणवद्विवा-लङ्कारत्वमपि प्रापयति । — न. क. आ. , पृ. ६१२
- (३) एतदवगच्छति गुणरसतदाभासभावानामलङ्कारत्वे षट्प्रकारः अलङ्कारसंज्ञकः ।
—शृ. प्र. भाग २, पृ. ३८८
३. त्रिविधः सन्वनलङ्कारवर्गः—वक्रोक्तिः स्वभावोक्तिः रसोक्तिरिति । तत्र उपमाद्वयलङ्कार-प्राधान्ये वशोक्तिः, गुणप्राधान्ये स्वभावोक्तिः, विभावानुभावव्यभिचारिमयोपात्त रसनिष्ठतो रसोक्तिरिति । (शृ. प्र. भाग २, पृ. ३७२)
४. निरीक्ष्य गुणरसोऽलङ्कारस्य च काव्यरीरस्य वामनीरसोरस्येव मोमात्रिकवनिर्गतो रसाविदोऽ एव प्रष्टुं न्यायो गोपते । —शृ. प्र. पृ. ३५२ भाग २

प्रेयः प्रियतराख्यान रसवद् रसपेशलम् ।

ऊर्जस्वि रुढाहङ्कार युक्तोत्कर्षं च तत्प्रथमम् । वाक्यादर्शं २।२७५

वे 'ऊर्जस्वि रुढाहङ्कारम्' मे रस की पूर्वकोटि का, 'रसवद् रसपेशलम्' मे रस की मध्यम अवस्था का तथा 'प्रेय प्रियतराख्यानम्' मे रस की उत्तरकोटि का दर्शन करते हैं । जैसा कि शृङ्गारप्रकाश मे भोज ने कहा है—

एतेन रुढाहङ्कारता रसस्य पूर्वा कोटि । रत्यादीनामेकपञ्चाशतोऽपि विभावानुभावव्यभिचारिसयोगात् परप्रकर्षाधिगमे रसव्यपदेशार्हता रसस्यैव मध्य-मावस्था । 'प्रेय प्रियतराख्यानम्' इति उपलक्षणेन यथा रते प्रेमरूपेण परिणति, तथा भावान्तराणामपि परमपरिपाके प्रेमरूपेण परिणती रसकायनमिति रसस्य परमा वाष्ठा इति प्रतिष्ठितं भवति । —शृ प्र भाग २, पृ ३६१

'युक्तोत्कर्षं च तत्प्रथमम्' इस उक्ति से वे यह अर्थ निकालते हैं कि प्रेयस, भाविकत्व व ऊर्जस्विन् ये तीनों जब युक्तोत्कर्षं (उत्कर्षयुक्त) होते हैं तब रस या रसवद् भलङ्कार कहलाते हैं और अयुक्तोत्कर्षं दशा मे प्रेयस्, भाविकत्व व भोजित्य नामक गुण कहलाते हैं ।^१

भोज के अनुसार आत्मविशेष मे अर्थात् कतिपय रसिकों मे स्थित, निवृष्ट मुकृतविशेष से उत्पन्न, अनेक जन्मों के अनुभव-जन्य सस्कारों से दृढता को प्राप्त, समग्र आत्मगुणसम्पत्तियों के उदय व प्रतिशय का जनक अविमानरूप प्रकृतिविकार ही शृ गार, अहङ्कार आदि नामों से व्यवहार्य होने वाले शृङ्गार रस की पूर्वावस्था है । इसी का भोज ने शृङ्गारप्रकाश के प्रारम्भ मे निम्न पद्यों मे वर्णन किया है.—

आत्मस्थितं गुणविशेषमहङ्कृतस्य, शृ गारमाहुरिह जीवितमात्मयोने ।

तस्यात्मशक्तिरसनीयतया रसत्व, युक्तस्य येन रसिकोऽयमिति प्रवादः ॥^२

सत्त्वात्मनाममलघर्मविशेषजम्भा, जन्मांतरानुभवनिमित्तवासनोरथ ।

सर्वात्मसम्पदबुद्धमातिशयं कहेतु, जगति कोऽपि हृदि मानमयो विकारः ॥^३

शृ गारबोधकरणाद्भुतरीद्वहास्यधीमत्सवासलभयानकशान्तनाम्न ।

आम्नासिपुर्वं रसान् सुधियो ध्यं तु, शृ गारमेव रसनाद्रसमामनाम् ॥^४

इस अहङ्काररूप शृङ्गाररस की पूर्व कोटि का निरूपण करने वाले आदि के दो पद्यों की व्याख्या भी स्वयं भोज ने शृङ्गारप्रकाश के सप्तम अध्याय मे ध्वनि भाग के अन्त मे की है । वह निम्नलिखित है—

'आत्मस्थितं गुणविशेषमहङ्कृतस्येत्यादि । अत्र 'आत्मस्थितं गुणविशेष-महङ्कृतस्य शृङ्गारमाहुरिह जीवितमात्मयोने' इत्याप्तोपदेशरूप आगम । 'तस्या-

१ 'युक्तोत्कर्षं च तत् प्रथमम्' इत्यनेन अयुक्तोत्कर्षाभिर्वा प्रकाशमे ऊर्जस्वित्वमवश्यमेव नालङ्कारत्वमिति ज्ञापयति । तथा हि भोजित्य भाविकत्व प्रेय इति त्रयोऽप्येन गुणैरूपदिष्टा । —शृ प्र, भाग २, पृ ११

२ शृ प्र भाग १

३ वही, भाग २ पृ ३६६

४ शृ प्र प्रथम अध्याय

त्मशक्तिरमनीयतया रमत्वम्' इति मंत्रार्थानुगामिप्रदयात्मवेदनीयं ग्रन्थशम् । 'युक्तस्य येन रसिकोऽप्यमिति प्रवादः' इत्यर्थापत्तिरूपमनुमानम् । तथा हि—योऽप्य लोके रसोऽस्तीति रमिकोऽप्यं रसिकोऽप्यमिति विना मधुरादीन् केषुचिदेव पुरुषविशेषेषु निरपवादः प्रवादः, न नान्तरेण प्रत्यात्मवेदनीय रमाह्वयवन्तुसम्बन्धमुपपद्यते ।

—उ एव प्रमाणत्रयोपन्यामहेतु वक्तुरभिप्रायः प्रतीयमानः प्रमाणत्रयोपन्यामादिना च सात्त्विकदर्शनाश्रयेण शृङ्गारः सन्नेव आविर्भवति । न त्वसन् उत्पद्यते ।

अर्थात् रस के प्रतिवादक भागम, प्रत्यक्ष व अर्थापत्तिरूप अनुमान—ये तीन प्रमाण हैं । इनमें 'आत्मस्थित गुणविशेषमहङ्कृतस्य शृङ्गारमाहुरिह जीवितनात्म-योने' अर्थात् काम के जीवनरूप, आत्मा में स्थित अहङ्कारयुक्त पुरुष के गुणविशेष को ही प्राप्तपुरुष शृङ्गाररस कहते हैं । इस उक्ति के द्वारा शृङ्गार में भागमप्रमाण का कथन किया है । 'तस्यात्मशक्तिरमनीयतया रमत्वम्' इस उक्तिद्वारा रससत्ता से अनुगत यह रस प्रत्येक सहृदय के द्वारा रसनीय अर्थात् वेदनीय है, इसके द्वारा प्रत्यक्ष प्रमाण का कथन किया है । तथा 'युक्तस्य येन रसिकोऽप्यमिति प्रवादः' इस उक्ति के द्वारा अर्थापत्तिरूप अनुमान प्रमाण का कथन किया है । क्योंकि लौकिक मधुरादि रसों के बिना लोक में जो 'रसिकोऽप्यम्, रसिकोऽप्यम्' यह प्रवाद किन्हीं पुरुषविशेषों में हो रहा है, वह प्रत्येक आत्मा में वेदनीय अहङ्काररूप शृङ्गार रस के बिना अनुपपन्न है । यतः इस व्यवहार के उपपादक कारण अहङ्काररूप शृङ्गार रस को मानना पड़ता है । यही अर्थापत्तिरूप अनुमान प्रमाण रस को मानने में है ।

यह अहङ्काररूप गुणविशेष पुरुष में पूर्व ही विद्यमान है, केवल प्रमाणों द्वारा उसका आविर्भावमान होता है । न कि अविद्यमान की उत्पत्ति होती है ।

'मत्त्वात्मनाम् इत्यादि । अयं आत्मनि प्रतिबिम्बद्वारेण अवस्थितस्य महद्-कारणगुणविशेषस्य धर्मिष्वननूतनृतीयपुरपायंजीवितस्य शृङ्गारस्याभिमानापर-नाम्नो यान्धाविर्भावकारणानि यानि च तत्त्वार्थाणि तावन्तन्तरस्योक्ते निर्दिशति-मत्त्वात्मनाममनधर्मविशेषजन्मेत्यादि ।'

तत्रापिमात्मनोऽनुपहृतेभ्यः मुकृतविशेषेभ्यः उत्पद्यते । उन्मत्तश्च सर्वस्या आत्मगुणकम्पदः वक्ष्यमाणलक्षणया उदयहेतुर्भवति । अनेकजन्मानुभवद्विज्ञातु मत्कारादुत्पद्यते, उत्पद्यतेचायमात्मगुणकम्पद एव प्रतिगद्यहेतुर्भवति । न चायमेव एवविद्योऽभिमानात्मा प्रकृतिविकार आत्मविशेषाणा तमोनिर्भदम्पानेषु प्रतिबिम्ब-रूपेण मुञ्च इव प्रतिकुल्यते इति वाक्यार्थोऽभिधीयमानः । एकहेतुरित्यनेन च हेतुवन्त-राभावमात्मगुणकम्पदः प्रदर्शयन् अयमेव अनुवर्गकारणमिति ज्ञापयति । जागर्तोत्य-नेन च मुञ्चप्रबोधदृष्टान्तेन तस्यानाविर्भावस्यायामपि स्तिमित्यनेन अवस्थानाद् पविद्यमानता निराकरोति । कोऽतोत्यनेन अद्विजप्रदर्शनद्वारेण तदनुवर्गसम्पन् जन्मसहर्षेणाप्यनाश्वयेति स्थापयति । मानमय इत्यनेन आस्याभिमानात्मनोऽभिमान एव मूलम् इति अग्यावष्टम्भं निराचष्टे । (सू० प्र० द्वितीय भाग पृ० ४३-४४)

‘सत्त्वात्मनाम्’ इत्यादि द्वितीय श्लोक की व्याख्या करते हुए भोज ने कहा है कि आत्मा में प्रतिबिम्ब द्वारा अवस्थित ग्रहद्वाररूप गुणविशेष, जो कि धर्म और अर्थ के फलभूत तृतीयपुरुषार्थ काम का जीवन है तथा जिसका कि अभिमान दूसरा नाम है, के आविर्भाव के कारणों तथा उसके कार्यों का निर्देश ‘सत्त्वात्मनाम्’ इत्यादि पद के द्वारा किया जा रहा है।

अर्थात् यह अभिमान रूप मानमय विकार आत्मा के अनुपहत (निर्दोष, निर्मल) धर्मविशेष से उत्पन्न होता है और उत्पन्न होने पर वक्ष्यमाण समग्र आत्मगुणसम्पत्ति के उदय का कारण बनता है। अर्थात् इस अभिमानरूप मानमय विकार के उत्पन्न होने पर समग्र आत्मगुणसम्पत्तियों का उदय होता है। अनेकजन्मानुभवजन्य संस्कारों से इस अभिमानरूप विकार में उत्कर्ष आता है और उत्कर्ष आने पर यह उत्कृष्ट अभिमानरूप विकार आत्मगुणसम्पत्तियों में उत्कर्ष पैदा करता है। ऐसा यह विलक्षण अभिमानरूप प्रकृतिविकार है जो रसिकात्माओं के हृदय में उद्बुद्ध होता है। श्लोक में ‘एकहेतु’ पद से यह स्पष्ट किया गया है कि समग्र आत्मगुणसम्पत्ति का यह अभिमान ही एकमात्र कारण है अन्य नहीं। चतुर्वर्ग का भी यही कारण है अन्य नहीं। ‘जागर्ति’ पद से अनाविर्भावस्या में भी इसकी अधिष्ठानता का निराकरण किया गया है। ‘कोऽपि’ पद से इसकी उत्कर्षसम्पत्ति का आख्यान अर्थात् कथन या निर्वचन नहीं किया जा सकता यह बतलाया गया है। ‘मानमय’ पद से यह व्यक्त किया गया है कि अभिमान ही इस विकार का मूल है अन्य कोई सहायक नहीं है।

इस प्रकार द्वितीय पद्य में ग्रहद्वार की विशेषताओं का भी दिग्दर्शन है। इसी तथ्य का निरूपण भोज ने सरस्वतीकण्ठाभरण में संक्षेप से किया है—

विशिष्टाद्दृष्टजन्माऽयं जन्मिनामन्तरात्मसु।

आत्मसम्पद्गुणोद्भूतेरेको हेतु प्रकाशने ॥

ग्रहद्वार, शृ गार आदि शब्दों से अभिधीयमान रस की इस अभिमानरूप पूर्वावस्था का ही ‘ऊर्जस्वि रुद्राहद्वारम्’ इस उक्ति से प्रतिपादन किया गया है।

रत्नेश्वर ने ‘रुद्राहद्वारम्’ की व्याख्या करते हुए यह स्पष्ट कर दिया है कि तात्कालिक निमित्तों के योग से वासना के विकास के कारण स्थायी रत्यादिभावों से असंतुष्ट प्रथम प्रादुर्भूत अभिमान ही ग्रहद्वार कहलाता है। और यह ग्रहद्वार रुद्र अर्थात् मूढभावस्था से द्वितीय आविर्भावदशामापन्नोद्भूतारो यस्य स’ इमं व्युत्पत्ति से रुद्राहद्वार कहा गया है। यह प्रथम कोटि अर्थात् आन्तरिक ग्रहद्वार ही शृ गार

१ तारानात्रनिमित्तोपनिषाते वागनाविवासवशात् तमोनिर्बन्धस्थानसु मृत्प्रबुद्ध इव ग्यायि-
भिरसमुज्जमा प्रथमप्रादुर्भूत अभिमान चन्द्रा इत्युच्यते। रुद्र मूढभावस्था। द्वितीया-
माविर्भावदशामापन्नोद्भूतारो यस्य स रुद्राहद्वार। —म व धा टीका, पृ १७-१८

रस की पूर्वं कोटि है न कि चरमावस्था को प्राप्त रस । यह मूलभूत ग्रहद्वार रसिकों द्वारा रसनीय आन्वाद्य होने रस कहलाता है । और इसी के कारण रसिकों में 'रसिकाज्यम्' इत्याकारक रसिकत्वव्यवहार होता है । जैसा कि भोज ने कहा है —

अप्रातिकूलिकतया मनमो मुदादेयं सविदोऽनुभवहेतुरिहान्निमान् ।

अथो रस स रसनीयतयाऽऽप्रमशक्ते रत्यादिभूमनि पुनर्वितथा रसोक्तिः ॥^१

यही ग्रहद्वार जब 'विभावानुभावव्यभिचारि-संयोगाद्रसनिष्पत्ति' इस भरत-वचन के अनुसार रत्यादिरूप से अनेक रूपों में आविर्भूत होता है और पर-प्रकर्षों की तरफ बटना है तब यही शृंगार की मध्यमावस्था कहलाती है । इसी का प्रतिपादन 'रसवद्रसपेक्षलम्' से किया गया है ।^२

विभाव, अनुभाव, व्यभिचारियों के द्वारा प्रकर्षप्राप्त रत्यादि भाव अभिमान-रूप रस की मध्यमावस्था है । रत्यादि भाव विभावादि से परिपुष्ट होने पर भी भोज के अनुसार रसपदवी को प्राप्त नहीं होते, अन्यथा ग्लान्यादि व्यभिचारिभाव भी श्रमादि से प्रकर्ष को प्राप्त कर रस कहलाने लगेंगे ।

रत्यादि अघिककालस्यायी हैं तथा हर्षं, ग्लानि, चिन्ता आदि व्यभिचारि-भाव अघिककाल तक नहीं रहते, अतः स्थायी नहीं है । यह कथन उपयुक्त नहीं-क्याकि भयानक रस का स्थायिभाव भय, हास्य का हास तथा कटा का शोक स्थायिभाव भी विरकालस्यायी नहीं है । अतः विरकालस्थितिर्न स्थायिव भयहानगादि म व्यभिचारित है । उत्पत्तनीप्रसस्कारत्वरूप स्थायिव ग्लान्यादि व्यभिचारिभावा में भी है । विभाव, अनुभाव व व्यभिचारों का संयोग भी हर्षादि व्यभिचारिभावों में विद्यमान है । क्योंकि तीव्र सस्कारों की उत्पत्ति विषय के आधिक्य तथा नायक की प्रकृति के कारण होती है । नायक की प्रकृति मात्स्विक, राजस व तामस भेद से तीन प्रकार की है । इन प्रकृतियों के कारण नायक की प्रकृति के अनुकूल ही उसमें भावजन्य अनुभाव होते हैं तथा उनकी भावना भी होती है । अतः ग्लानि चिन्ता आदि भी तामसप्रकृति वाले पुष्प में उत्पन्न होते हैं, तदनुकूल उन भावों के अनुभाव व चेष्टायें भी उस तामसप्रकृति वाले नायक में रहेंगे और उनकी भावना भी उसकी होनी रहेगी । अतः ग्लानि आदि भावों का भी तामस प्रकृति वाले नायक में स्थायित्व है । विषय के आधिक्य के कारण स्थायित्व माना जाय ता त्रिप्रकार भय, शोक, हास आदि का आधिक्य लोक में दृष्टिगोचर होता है उसी प्रकार चिन्तादि व्यभिचारियों का आधिक्य भी दृष्टिगोचर है । अतः उन्हें भय, शोकादि की तरह स्थायी क्यों न माना जाय ? अतः व्यभिचारियों में

१ शृङ्गारप्रकाश, पृ. ३८१, भाग २

२ 'रसवद्रसपेक्षलम्' इत्यनेन विभावानुभावव्यभिचारिभावान्द्रसनिष्पत्तिरिति रत्यादि-भयानकप्राप्तिकेन अभिव्यञ्जितमस्य परप्रकर्षपरमिनः शृङ्गारस्य मध्यमावस्थामवस्था-परति । शृ. प्र. भाग २, पृ. ३८७

अस्यायित्व से तथा विभावानुभावव्यभिचारियों का संयोग न होने से रसस्वप्तापत्ति का निरास नहीं किया जा सकता,^१ भोज के निम्न पद्यों में इस अर्थ की स्पष्ट प्रतिपत्ति हो रही है—

रत्यादयो यदि रसाः स्फुरतिप्रकर्षं
हर्षादिभिः किमपराद्धमतद्विभिर्नः ।
अस्यायिनस्त इति चेद् मयहाससोक—
क्रोधादयो वद कियन्चिरमुत्तलसन्ति ॥
स्यायित्वमत्र विषयातिशयान्मतं चेत्
चिन्तादयः कुत उत प्रकृतेर्वशेन ।
तुल्यैव सात्मनि भवेत्, अथ वासनायाः
सम्बोधनात्, तदुभयत्र समानमेव ॥ धृ. प्र. प्रथम भाग, पृ. ३

अतः जैसे ग्लानि, हर्ष आदि व्यभिचारी भाव भावनादशापन्न होने से भाव कहलाते हैं, उसी प्रकार प्रकर्षप्राप्त रत्यादि भी भावनादशापन्न होने से भाव ही कहलाते हैं रस नहीं ।^२ रस भावनाविषयता से अतिशयान्त तत्त्व है, अर्थात् भावना का विषय नहीं है ।

विभावानुभावादि के द्वारा उत्पन्न होने वाले = रत्यादि भाव, = सात्त्विक भाव, ३३ निर्वेदादि व्यभिचारिभाव इस प्रकार ४६ भाव बहुङ्काररूप शृङ्गार की परिवेष्टित करते हुए उस शृङ्गार का ही परिपोष या प्रकाशन करते हैं, जैसे ज्वाला, स्फुलिङ्गादि ज्योतिषां अग्नि को परिवेष्टित करती हुई अग्नि की अभिवृद्धि करती हैं । वे ४९ भाव शृङ्गार के अङ्गतया उसके प्रकारिक हैं । जैसा कि निम्न पद्य से स्पष्ट है—

रत्यादयोऽर्घशतमेकविजिता हि,
भावाः पुण्यविधविभावभूवो भवन्ति ।
शृङ्गारतत्त्वमभितः परिवारयतः,
सप्ताचर्यं छुनिचया इव बर्धयति ॥ धृ. प्र. प्रथम भाग १

१. यदप्युभय परप्रकर्षभासो रत्यादिभावो रस इति तदप्यसारम् । रत्याद्यादिष्वपि तदुपपत्तौ । रत्याद्यादयोऽपि हि धर्मादिषु पर प्रकर्षमारोप्यन्ते । न ते स्यायिन इति चेत् स्यायित्व-
मेवानुपपत्तीरसत्त्वारत्नम् । तीव्रमंसारोत्तरतिष्ठन् विषयानिशमयवशात् नाप्यप्रवृत्तौ च ।
प्रवृत्तिश्च त्रिधा सारित्री राजसी नागयी । तदुत्पत्त्यै तत्राविधानुभावभावनोत्पत्तिः ।
तत्रैवैषां स्याज्जिक्क्योऽप्येव इति । यन्बोधनं विभावानुभावव्यभिचारिमयोपात् स्यायिनो
रसत्वम् इति तदपि मन्दम्, हर्षादिष्वपि विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगस्य विद्यमानत्वात् ।
तस्माद् रत्यादयः सर्वे एवैते भावाः, शृङ्गार एवैको रस इति । तत्रैव सविभावानुभावे-
प्रकाशमान शृङ्गारः विशेषतः स्वप्ने । —धृ. प्र. भाग १, पृ. ३३३

२. ते तु (रत्यादयानु) भाव्यमानत्वाद् भावा एव न रसाः । भावत्यन्वय हि भावतया
भाव्यमानो भाव एवोच्यते । भावनावधमतीत्यु रसः इति । —धृ. प्र. भाग २, पृ. ११

प्राचीन आलङ्कारिकों ने शृङ्गार, वीर, करुण, रौद्र, हास्य, बीभत्स, भयानक, अद्भुत, वत्सल तथा शान्तनामक रसों का कथन किया है, किन्तु हम तो एकमात्र शृङ्गार को ही रस मानते हैं क्योंकि वही एकमात्र रसनीय है। यह शृङ्गार ग्रहद्वाररूप गुणविशेष है न कि उत्कर्षप्राप्त रसिरूप है। वह तो रसिकों के द्वारा भाव्यमान होने से भावकोटि में प्रविष्ट है। इसी लिए भोज ने कहा है—

शृङ्गारवीरकरुणाद्भुतरौद्रहास्य-
बीभत्सवत्सलभयानकशान्तनाम्नः ।
आम्नासिपुदंश रसान् सुषियो, वयं तु
शृङ्गारमेव रसमाह रसमामनाम् ॥
वीराद्भुतादिषु च येह रसप्रसिद्धिः
सिद्धा कुतोऽपि वटपक्षवदाविनाति ।
सो के गतानुगतिकावयशावुपेता-
मेतां निवर्तयितुमेव परित्यजो नः ॥ शृ. प्र. भाग १

कदाचित् प्रकर्ष-प्राप्त रत्यादि में जो शृङ्गारादिरसशब्द का प्रयोग हुआ है, वह गौणी वृत्ति से है न कि मुख्य वृत्ति से।^१ अर्थात् ग्रहद्वाररूप रस के अनुप्रवेश से वे रस कहलाया करते हैं न कि स्वतः रस्यमान होने से। मुख्यवृत्ति से अर्थात् रस्यमानना के कारण जो रसव्यवहार होता है वह तो समग्र आत्मगुणसम्पद् के उदया-विशमहेतु आत्मा के ग्रहद्वारविशेषरूप शृङ्गार में ही है। उसी का सहृदय आत्मादान करता है न कि रत्यादि का।

रत्यादि ४९ भाव—विभावो, अनुभावो व व्यभिचारियों के संयोग से प्रकर्ष की प्राप्ति कर अभिमान के अनुप्रवेश से रसव्यपदेश को प्राप्ति करते हैं। भोज के अनुसार यही रस की मध्यमावस्था है। अन्य आलङ्कारिकों के रस भोज की इसी मध्यमावस्था में आते हैं। इस मध्यमावस्था में भोज का रसविषय में अन्य आलङ्कारिकों से विरोध नहीं है। अन्तर इतना ही है कि अन्य आलङ्कारिक ९, १०, ११, १२ इत्यादिरूप से रसों की संख्या परिमित मानते हैं क्योंकि भरत ने नाट्य-शास्त्र में शृङ्गार, हास्य, करुण, रौद्र, वीर, भयानक, बीभत्स, अद्भुत भेद से आठ रस माने हैं।^२

भरत मुनि द्वारा नाट्य में मान्य इन आठ रसों में भिन्न शान्तरस की स्थापना भी अभिनवगुप्त ने महान् सरम्भ के साथ की है। अतः उनको मानने पर ६ रस होने हैं। इन से भिन्न दशम वत्सल को भी रस विश्वनाथ ने माना है। इसी

१. भनोज्जुनेतु दुःखादिषु सुखाभिमाना रसः । न तु वारम्येन सुखेनृणात् रत्यादिभ्यम् उपचारणं व्यतिष्ठते । अतो न रत्यादीनां रसत्वम् भरतु भावनाविषयत्वाद् भाववन्मव ।

—शृ. प्र. भाग १, पृ. ३१४-३१५

२. शृङ्गारहास्यवीररौद्रवीरभयानकाः ।

बीभत्साद्भुतसङ्गी चैवष्टौ नाट्य रसा स्मृताः ॥

—भा. का. प्र. ९ का. १५

प्रकार प्रेयस्, उद्धत व ऊर्जस्वी को भी कतिपय विद्वान् रस मानते हैं। जैसा कि भोज ने कहा—'न च भ्रष्टावेवेति नियमः, यतः शान्तं प्रेयांसमुद्धतमूर्जस्विनं च केषित् रसमाचक्षते इति ।'^१

इस प्रकार प्राचीन आलङ्कारिकों ने रसों की संख्या परिमित मानी है, किन्तु भोज सभी भावों में विभावादिद्वारा प्रकर्ष को प्राप्त करने पर मध्यभावस्वरूप रस का व्यवहार मानते हैं।^२ अहङ्काररूप शृङ्गाररस से उत्पन्न रत्यादि भाव हो उद्दीपन विभावो से उद्दीप्त होकर अहङ्काररूप शृङ्गार रस के अनुप्रवेश से रसशब्द से व्यवहृत होने वाले ये शृङ्गार, वीर, हास्य आदि उपचार रस भी तीन प्रकार के हैं—प्रकृष्ट, भावरूप और आभास। कथाशरीर में व्याप्त रहने वाले उत्तमनायक का उत्तमविषय में जो रत्यादिरूप रस उत्पन्न होता है वह प्रकृष्ट कहलाता है। मध्यमनायक में जो रत्यादिरूप रस उत्पन्न होता है, वह भावरूप कहलाता है। तथा तिर्यग्योनियों व प्रतिनायकादि में जो रत्यादि उत्पन्न होते हैं वे आभास (शृङ्गाराभास) कहलाते हैं।^३

भोजमतानुसार अभिमानरूप शृङ्गार ही जब एक रस है वीरशान्तादि नहीं, तब एक शृङ्गार के द्वारा अनेकरससाध्य रससंकर्य व्यवहार कैसे उपपन्न होगा? इसका समाधान भी इसी से हो जाता है। अर्थात् रस की मध्यभावस्था में अहङ्काररूप शृङ्गार से उत्पन्न रत्यादि भाव उद्दीपन-विभावादिसंयोग से प्रकर्ष प्राप्त कर अभिमान के अनुप्रवेश से शृङ्गारादिरूप गौणरसव्यपदेश को प्राप्त होते हैं। अतः इस दशा में वीरादि रसों की सत्ता गौणरूप से स्वीकार्य होने से अनेकरससाध्य संकर्य-व्यवहार उपपन्न हो जाता है।^४

१. भु. प्र. भाग २ अ. ११

२. रत्यादीनामेकपञ्चाशतीति विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगात् परस्परसंघिगमे रसव्यपदेशाहता रससंकर्य मध्यभावस्था। —भु. प्र. पृ. ३८१

३. तदुपाधिशायमुपग्राह्यमानो रसस्त्रिधा विख्यायते—प्रकृष्टो भावरूप आभासरसः। तत्र यः कथाशरीरव्यापिन उत्तमनायकस्य तथाविध एव विषये जायते स प्रकृष्टः। मध्यमस्य च उपजायते, न प्रकर्षभासादयति स भावरूपः। यत्र तिर्यक् प्रतिनायकादीनां च उपजायते स शृङ्गाराभासः। —भु. प्र. अ. ११

४. अस्तु नाम गुणानां शब्दार्थदोषगुणभेदात् त्रैविध्यं निरुन्नेयतया सोक्तेयतया च सद्गुरव्यवहारः, रसानां तु वीरशान्तादीनां निरस्तत्वात् कथमिदं? शृङ्गारः अनेकसाध्यं सद्गुरव्यवहारं कथयति? उच्यते—

यद्यपि शृङ्गार एवमेव रसः, तथापि तत्प्रभवा ये रत्यादयः तेष्वुद्दीपनविभावैर्द्दीप्यमानाः तदनुप्रवेशादेव संचारिणामनुभावानां च निमित्तभावनुपपन्नो रसव्यपदेशं सम्यक् यथा अभिमानो रत्यादीनां निमित्तं येतसा रसमानो रसः, तथा रत्यादयोऽपि हर्षवृत्ति-विन्तोत्सुकादीनां मनोवाकव्यायतरीयरम्भाणां च निमित्तम् अभिमानानुप्रवेशेनैव येतसा रसमाना रसा इत्युच्यन्ते। सुषुप्तप्रियाने च सद्गुरव्यवहारं कथयन्ति। ते तु उत्पत्तो भावाः, प्रकर्षे रसाः, विषयं भावरसाभासाः, प्रविशये तत्प्रभवाः, इति प्रविष्टमानाः सद्गुरव्यवहार इति। —भु. प्र. भाग २ पृ. ३९२

शृङ्गारप्रभव समस्तभावों में मूर्धाभिपिक्त रति जब चरमप्रकर्ष को प्राप्त कर भावनापथ से अतीत बन जाती है तब भावना का विषय न होने के कारण भावरूपता का परित्याग कर प्रेमरूप में परिणत हो जाती है। यही उस अहङ्कारात्मक शृङ्गाररस की पर या उत्तर कोटि है। इसी प्रकार हासादि अन्य भाव भी परमप्रकर्ष को प्राप्त कर भावनापथातीत होकर प्रेमरूप में परिणत हो जाते हैं। 'प्रेयः प्रियतराख्यानम्' यह दण्डी का वचन इसी प्रेमरस का संकेत दे रहा है।^१ यही तात्कालिक निमित्तों के कारण वासना के विक्रम से सुप्तदशा में प्रादुर्भूत होने वाले मानसविकाररूप अहङ्कारात्मक शृङ्गाररस का परिममाणि है। अर्थात् प्रथमकोटि में प्रादुर्भूत आन्तरिक अहङ्काररूप शृङ्गाररस, उसी से उत्पन्न रत्यादि के उद्दीपनविभावों से उद्दीप्य प्रकर्षापन्न रत्यादि भावरूप मध्यभावस्या को प्राप्त होता हुआ अन्तर्गतत्वा रत्यादि के परमप्रकर्ष को प्राप्त होने पर चरमप्रकर्षप्राप्त रत्यादि के भावनापथ से अतीत होने पर प्रेमरूप में परिणत हो जाता है। यही वास्तविक शृङ्गाररस है। भोज ने इसी प्रेमरूप शृङ्गार का निम्नपद्य में स्पष्टीकरण किया है—

आभावानोदयननन्याधया जनेन
यो भाष्यते मनसि भावनया स भावः ।
यो भावनापथमतीत्य विवर्तमानः
साहङ्कृते हृदि नृणां स्वयते रसोज्ज्वली ॥^२

रत्यादि सभी ४६ भाव भावना द्वारा परमप्रकर्ष को प्राप्त कर प्रेमरूप में ही परिणत होते हैं। इसीलिए रतिप्रियः, रणप्रियः, उत्साहप्रियः, समर्पणप्रियः इस रूप से सभी भावों का प्रेम में ही पर्यवमान दृष्टिगोचर होता है, अतः अन्त में एक प्रेमाभिध रस ही रह जाता है। किन्तु रसास्वादानन्तर जिन भावों का परमप्रकर्ष प्रेमरसरूपता को प्राप्त हुआ है, उन भावों से विचित्रता प्राप्त कर वह प्रेम रतिप्रियः, उत्साहप्रियः इस रूप से कहा जाता है।

उपयुक्त रीति से भोज ने स्वसम्मत शृङ्गार रस के परिपूर्णता पर पहुँचने तक उसकी तीन कोटियाँ मानी हैं। प्रथम कोटि में आत्मा में सूक्ष्मरूप में यामना-रूप में विद्यमान अहङ्कार तात्कालिक निमित्त प्राप्त होने पर सुप्तप्रवृद्ध की तरह आविर्भावदशा को प्राप्त हो जाता है, किन्तु अभी तक म्याधिभावों से या अन्यभावों से उतका कोई सम्बन्ध नहीं है। यह सुप्त अहङ्कारवासना का प्रबोधमान है।

द्वितीय कोटि में उस अहङ्कार से रत्यादि का आविर्भाव होता है और वे

१. 'प्रेयः प्रियतराख्यानम्' इत्यत्र समस्तभावमूर्धाभिपिक्तत्वात् रतेः परमप्रकर्षाधिमान् भावनापथान्तरमे भावरूपतामुन्मूल्य प्रेमरूपेण परिणतत्वात् उदात्तानाम्, भावान्तराध्यामनि परमप्रकर्षाधिदमे रमरूपेण परिणतिरिति ज्ञापयन् अहङ्काराख्य उत्तरा कोटिमुदात्तमिति । —म. क. भा. पृ. ६१६

२. शृङ्गारप्रकाश, भाग २, पृ. ३३८

विभावादि मे प्रकपं को प्राप्त होते हैं। यह उसकी मध्यमावस्थारूप मध्यमकोटि है। इस कोटि में विभावादि से प्रकपंप्राप्त रत्यादि भी रसिकों के द्वारा भाव्यमान होने से भाव कहलाते हैं न कि रस। उनमें रसव्यवहार तो रसिकों द्वारा रसनीय होने से ग्रहद्वाररूप रस के अनुप्रवेश से होता है।

जब रत्यादि चरम प्रकपं को प्राप्त करते हैं उस समय वे भावनापथ से अनोत होकर प्रेमरस में परिणत हो जाते हैं। यहीं पर ग्रहद्वाररूप शृङ्गाररस की पूर्ण परिणति होती है।

भोज के अनुसार रसादि भावों से शृङ्गारादि रस का विकास नहीं होना, किन्तु आत्मा के गुणविशेष ग्रहद्वाररूप शृङ्गार से रत्यादि भावों का आविर्भाव होता है। इसीलिए उन्होंने कहा है—

‘तत्र केचिदाचक्षते—रतिप्रभवः शृङ्गार इति। यद्य तु मन्यामहे रत्यादीना-
भयमेव प्रभव इति। शृङ्गारिणो हि रत्यादयो जायन्ते न भशृङ्गारिणः। शृङ्गारी
हि रमते, रस्यते, उत्सहते, स्निह्यति, इति’। नृ प्र भाग २ पृ ११

भोज ‘रसेभ्यो भावाः, भावेभ्यो रसाः, रसेभ्यो रसाः,’ आचार्य भरतोजित इन तीनों ही पक्षों को स्वीकार नहीं करता। क्योंकि चिरन्तन आचार्यों की तरह वह रत्यादिभावों से शृङ्गारादिरसोत्पत्ति नहीं मानता। ‘रसेभ्यो रसाः’ अर्थात् शृङ्गारादि रसों से हास्यादि रस उत्पन्न होते हैं—इस पक्ष को भी नहीं मानता। क्योंकि उसके मत में शृङ्गार ही एक रस है। अतः रसों से रसोत्पत्ति का प्रश्न ही नहीं उठता। ‘रसेभ्यो भावाः’ अर्थात् रसों से रत्यादिभाव उत्पन्न होते हैं—इस पक्ष को भी वह नहीं मानता। क्योंकि जब शृङ्गार ही एक रस है अनेक है ही नहीं, तब रसों से भावोत्पत्ति मानना समब नहीं। किन्तु वह ‘रसाद् भावाः’ अर्थात् एक ही अभिमानात्मक शृङ्गार से रत्यादि भावों की उत्पत्ति मांगता है। इसीलिए उन्होंने कहा है—

—‘रसेभ्यो भावाः इत्यप्ययुक्तम्। न हि बहवो रसाः, अपितु एक एव शृङ्गारो रसः।’ —नृ. प्र. भाग २, पृ. ३७६

‘रसः शृङ्गारः सोऽभिमानः स रसः। तत एव रत्यादयो जायन्ते।’

—नृ. प्र. भाग २, पृ. ३७६

‘मनो यत्किञ्चिदनेतु—भावेभ्यो रसाः, रसेभ्यो भावाः रसेभ्यो रसाः इति। किं पुनरिह न्यायम्? यथा उपवर्णित पुरस्तात्—

ध्यातृकतिवृत्तया मनसो मृदादेः

यस्तंविदोऽनुभवहेतुरिहाभिमानः।

अथो रसस्य रसनीयतयात्मनाः

रत्यादिभूमनि पुनर्वितथा रसोक्तिः ॥ नृ. प्र. पृ. ३५१

आत्मस्थित बहद्धारस्य गुणविशेष को शृङ्गाररस मानने वाले भोज ने धर्म, अर्थ, काम, मोक्षरूप चतुर्वर्ग का भी बहद्धार को ही कारण माना है तथा तत्तद्विषयक अभिमान को धर्मशृङ्गार, अर्थशृङ्गार, कामशृङ्गार व मोक्षशृङ्गार माना है। उनमें भोजराज ने श्रुतिस्मृतिविहित प्रवृत्तिनिवृत्तिनियमम्प आचार को धर्म बतलाते हुए श्रुतिस्मृतिविहितवाक्यों के अतिव्रजन न करने के अभिमान को धर्म-शृङ्गार माना है। धर्मशृङ्गार में मन, वाणी व काय के द्वारा निष्पन्न, धीरोदात्त-नायक को, चेष्टाओं का निरूपण होता है। इसमें भारती वृत्ति, पाञ्चाली प्रवृत्ति तथा प्राच्या रीति का प्रयोग होता है। नायिका स्वकीया होती है और नायक धीरोदात्त होता है। जैसा कि शृङ्गारप्रकाश के १८ वें अध्याय के अन्त में कहा है—

तदेतद् धर्मशृङ्गारे धीरोदात्तस्य चेष्टितम्
मनोवाक्कायचेष्टाभि स्पष्टमेवोपवर्णिनम् ।
पाञ्चालीभारतीप्राच्याः रीतिवृत्तिप्रवृत्तय
स्वकीया नायिका चास्मिन् धीरोदात्तरश्च नायकः ॥

शृ प्र पृ ७६३

अर्थशृङ्गार—अपने सुखसाधनभूत स्त्रीपुनर्मित्रादि का धर्जन ही अर्थ है। विद्यादि अर्थों के धर्जन तथा उनकी उपायभूत प्रवृत्तियों के अनतिक्रमण का अभिमान ही अर्थशृङ्गार है।

कामशृङ्गार—सामान्य व विशेष काम को चाहने वाले धीरमलिन नायक की तदनुकूल प्रवृत्ति में काम के उपायों के अनतिक्रमण का अभिमान, अर्थात् में कामोपायभूत उपायों का अतिक्रमण नहीं कर रहा हूँ—इत्याकारक अभिमान ही कामशृङ्गार है।

मोक्षशृङ्गार—तत्त्वज्ञान द्वारा निःश्रेयसप्राप्ति मोक्ष है। तत्त्वज्ञानादि शास्त्रीय उपायों से मोक्ष चाहने वाले पुरुष का, गृहस्थाश्रम में भी मोक्षप्राप्ति की योग्यता का, अभिमान ही मोक्षशृङ्गार है। अर्थात् मुक्त में मोक्षप्राप्ति की योग्यता है। मैंने मोक्षयान्त्रों का अध्ययन किया है। मेरी चित्तवृत्तियाँ निर्मल हैं—इत्याकारक योग्यता का चित्त में अभिमान ही मोक्षशृङ्गार है। उपर्युक्त मोक्षप्राप्ति की योग्यतास्य बहद्धार के निवृत्त हो जाने पर ही मोक्षप्राप्ति होता है, इसके पूर्व नहीं। जब तक बहद्धार है तब तक मोक्षशृङ्गार है और उसकी निवृत्ति होने पर मोक्ष होता है। जैसा कि कहा है—

मयि जीवत्यहद्दारे पुरुषः पञ्चविशकः ।
तत्त्वज्ञानोपपन्नोऽपि न मोक्ष गन्तुमर्हति ॥

शृ प्र भाग २, पृ ३३०

भोज का यह स्वरूप सांख्यदर्शन पर आधारित है। निम्न तथ्यों से इसकी पुष्टि होती है—

१ आत्मस्थित अहङ्काररूप गुणविशेष पहिने से ही विद्यमान है। आगम, प्रत्यक्ष व अनुमान प्रमाणों से उसका आविर्भावमात्र होता है।^१ कारणसामग्री से या प्रमाणसामग्री से विद्यमान का आविर्भाव सत्त्वावामी साध्यदर्शन ही मानता है।

२ दूसरी बात यह है कि अहङ्कार को प्रकृति का विकार बतलाया है। और साध्यदर्शन ही 'प्रकृतेर्महान्तोऽहङ्कारस्ततो गणदच षोडशक' इस साध्य-कारिका के अनुसार प्रकृति से तृतीय स्थान में अहङ्कार का विकास मानता है।

३ तीसरी बात इसी अहङ्कार को 'जीविनात्मयोगे' इस उक्ति के द्वारा काम या शृङ्गार का जीवित बतलाया है। और साध्यदर्शन में ही सात्त्विक अहङ्कार से सङ्कल्पात्मक मन का आविर्भाव बतलाया है। अतः अहङ्कार से आविर्भूत होने के कारण अहङ्कार कामरूप सङ्कल्पात्मक मन का जीवन है।

४ चौथी बात यह है कि भोज ने अभिमानापरवर्माय अहङ्काररूप गुणविशेष की प्रतिबिम्ब द्वारा आत्मा स्थिति बतलाई है। और यह स्थिति साध्यदर्शनानुसारिणी ही है। क्योंकि साध्यदर्शन ही बुद्ध्यादि के गुणों का आत्मा में प्रतिबिम्ब द्वारा मान मानता है।

५ भाज आचार्य भरत के अनुसार रत्यादि भावों से रस-निष्पत्ति नहीं मानता अपितु अहङ्काररूप शृङ्गाररस से रत्यादिभावों का विकास मानता है। यह भी साध्यदर्शनानुसारिणी मान्यता है। क्योंकि साध्यदर्शन प्रकृतिविकार अहङ्कार से मन का विकास मानता है और रत्यादि भाव मन के धर्म हैं अतः अहङ्काररूप शृङ्गाररस से रत्यादि भावों का विकास साध्यदर्शनानुसार ही है।

६ भोज ने पातञ्जल योगदर्शन पर भोजवृत्ति नामक व्याख्या लिखी है। और योगदर्शन वितर्कानुगत, विचारानुगत, आनन्दानुगत, अस्मितानुगत-इन चार प्रकार की सम्प्रज्ञात (संज्ञा) समाधियों में आनन्दानुगत समाधि का विषय अहङ्कार को मानता है। अर्थात् इस समाधि में अहङ्कार का साक्षात्कार होता है। संभवतः भोज का आनन्दानुगत समाधि वाला अहङ्कार ही शृङ्गार रस है।

'सरस्वतीकण्ठाभरण' के व्याख्याकार भट्ट नृसिंह ने रमनिरूपणपरव पञ्चम अध्याय में 'रसोऽभिमानोऽहङ्कारः' इस श्लोक की व्याख्या में यह प्रतिपादन किया है कि भोज रस को रामादिपात्रगत मानता है न कि सामाजिकगत, क्योंकि सीतादिविभावों से रामादिपात्र में ही रति उत्पन्न होती है और वही अनुभाव, व्यभिचारों आदि से परिपुष्ट होकर रस बहलाती है।

दूसरी बात यह है कि रस को सामाजिकगत मानने पर उससे उत्पादन व नापक कारण कौन होंगे? क्योंकि सीतादि विभाव तो रामादि-पात्रगतरस के ही कारण हैं।

क्योंकि आस्वादानुभवजनित प्रमोद (आनन्द) सामाजिको को होता है और यह प्रमोद ही रस है जैसा कि 'रसो वै स' इत्यादि तैत्तिरीय श्रुति बतला रही है।

रस को रामादिपात्रगत मानने पर इतिहासप्रसिद्ध कथावस्तु वाले काव्य में तो पात्र को वास्तविक सत्ता होने से रस की स्थिति मात्र में बन सकती है। किन्तु कविकल्पित कथावस्तु वाले काव्यों में पात्र व कविकल्पित होने के कारण उसकी वास्तविकता मत्ता न होने से उसमें रसस्थिति कैसे बनेगी? इस शङ्का का समाधान करते हुए कहा है कि—कवि के लिए यह आवश्यक नहीं है कि वह वास्तविक सत्तावाले पात्र का ही निबन्धन करे। वह तो रस के आश्रयभूत पात्र का निबन्धन करता है वह चाहे इतिहासप्रसिद्ध वास्तविक हो या कविकल्पित होने से अवास्तविक हो। कवि का कार्य रस के आश्रयरूप से प्रतिपाद्यमान पात्र द्वारा सहृदयहृदय में प्रमोद उत्पन्न करना है। और वह कार्य अवास्तविक धर्मात् कविकल्पित से भी हो सकता है।^१

निष्कर्ष—

भोज की मान्यता है कि—

(१) रस एक ही है जिसे अहङ्कार, अभिमान या शृङ्गार कहते हैं। यह प्रत्येक सस्मृत रसिकव्यक्ति में रहता है। रसिक वही है जो कि प्राक्तेन सुकृती के प्रभाव से रसानुभूतियोग्य हृदय से युक्त है तथा जिसमें यह अहङ्काररूप शृङ्गाररस विद्यमान है।

(२) शृङ्गाररूप रस मूलतत्त्व है। इसी का हम रत्यादि भावों के रूप में आस्वादन करते हैं क्योंकि प्रसिद्ध रत्यादिभाव इसी अभिमानरूप शृङ्गाररस से उत्पन्न होते हैं। इसीलिए भरत ने 'रसाद् भावा' अर्थात् रस से भावों की उत्पत्ति बतलायी है। समस्त भाव इसी एक शृङ्गाररूप रस के विवर्तरूप हैं।

(३) शृङ्गार ही एक स्थायी रस है। रत्यादि ४९ भाव इसी के रूपान्तर या इसी के प्रकाशनमात्र हैं और अहङ्काररूप शृङ्गार को अधिकमात्रा में प्रवाहित करते हैं।

(४) रत्यादि ४९ भाव जब अहङ्काररस से उत्पन्न होकर प्रकर्ष को प्राप्त करते हैं और अपने में भिन्न व्यभिचारिभावों से परिपुष्ट होते हैं उस प्रवर्णविस्था में भी उनमें भावत्व प्रसृज्ण रहता है। किन्तु चरमप्रवर्णविस्था में वे भावनापय से अतीत होकर प्रेमरस में परिणत हो जाते हैं।

(५) केवल चिरन्तनममृत रत्यादि ६ स्थायिभाव ही विभावादि से परिपुष्ट होकर अहङ्काररस की मध्यमावस्था कोटि को प्राप्त नहीं होते किन्तु चिरन्तन-

सम्मत स्थायी, सात्त्विक तथा व्यभिचारी सभी भाव स्वन्वविभावादि से परिपुष्ट होकर ग्रहङ्कारूप गृङ्गाररस की मध्यमावस्थारूप रसत्व को प्राप्त करते हैं। तथा चरमप्रकर्षावस्था में भावनापथ का उल्लघन कर ये सभी एक प्रेमरस में परिणत हो जाते हैं।

समीक्षा—

भोज ने ग्रहङ्कारूप गृङ्गार से रत्यादि भावों का विकास माना है वह उचित ही है, क्योंकि सात्त्विक ग्रहङ्कार से मन का प्रादुर्भाव पौराणिक साह्यदर्शन मानता है और रत्यादि भाव मन के ही धर्म हैं। किन्तु विभावादि के समोपे प्रकर्षप्राप्त रत्यादि का भाव ही मानना, रस न मानना समुचित नहीं। क्योंकि सहृदयतासहृदय भावना के द्वारा रत्यादि के कारण, कार्य व सहकारिकारण का साधारणीकरण हो जाने पर उनकी चर्चणा में रसिक सामाजिकों के हृदय में सूक्ष्मरूप से विद्यमान रत्यादि की अभिव्यक्ति या आविर्भाव साधारणीभाव से ही अनुभव-सिद्ध है। उन साधारणीभूत रत्यादि से अवच्छिन्न आनन्दरूप आत्मचैतन्य का आस्वाद (अनुभव) लौकिक प्रत्यक्षादिप्रमाणा से भिन्न अलौकिक रसनाप्रतीति के द्वारा होता है। उस समय उस ज्ञान में प्रधानता आनन्दरूप आत्मचैतन्य की है और रत्यादि गुणीभूत रहकर उस आनन्द में वैचित्र्यमात्र उत्पन्न करते हैं। किन्तु सामाजिक के उस भाव में तन्मय हो जाने पर उस गुणीभूत रत्यादि की चित्रता भी प्रतीत नहीं होनी और आनन्दमात्र की प्रतीति ही होने लगती है। इसीलिए अभिनवगुप्त ने कहा है—‘अस्मन्मते सवेदनमेवानन्दधनमास्वाद्यते। तत्र का दुःखा-शङ्का। तस्यैव चित्रताकरण रतिशोकादिवासनाभ्यापार। नदुःखोघने चाभिनया-दिव्यापारः’।^१

यहाँ पर ‘सवेदनमेवानन्दधनमास्वाद्यते’ में ‘एव’ पद के उपादान द्वारा यह बोधित किया है कि रसास्वाददशा में उस आनन्द में चित्रता उत्पन्न करने वाली रत्यादिवासना की भी आनन्द से भिन्न प्रतीति नहीं होनी। उनकी पृथक् प्रतीति उस समय नहीं के समान है। पदवान् उत्तरकाल में आनन्द में वैचित्र्य के उत्पादक वाचनामय रत्यादि की प्रतीति होती है। अतः रसिक द्वारा रत्यादिभावों की भावना करने का प्रयत्न ही नहीं उठता। ठीक यही स्थिति विभावादि के द्वारा रत्यादि के परप्रकर्ष में है। रत्यादि के परप्रकर्ष को प्राप्त करने पर रसिक का चित्त मत्त्वप्राधान्य के कारण अन्तर्मुख होकर रत्यादिवासना से मिश्रित आनन्दरूप आत्मा में निगमन हो जाता है। उस समय रत्यादि की भावना नष्ट हो जाती है और वे भावनापथ का प्रतिश्रम कर जाते हैं। अतः उनको रस मानने में क्या आपत्ति है? स्वयं भोज ने भी तो रत्यादि के परप्रकर्ष में रत्यादि की भावनापथ से अतीत मानकर रत्यादि सभी भावों की प्रेमरस में परिणति मानी है। और उस प्रेम में रत्यादिवासनाजन्य चित्रता

भी स्वीकार की है। तभी तो रतिप्रिय, उत्साहप्रिय, अमर्षप्रिय इत्यादि रूप से प्रेम में भेद स्वीकार किया है।^१

भोज ने रत्यादि के परमप्रकर्षप्राप्ति की प्रेमरसरूप में परिणति मानकर रत्यादि के परा कोटि पर आरोह को शृङ्गारादि रस मानन वान दण्डी के मत का ही तो अवलम्बन लिया है। क्योंकि दण्डी ने—

रति. शृङ्गारता मता रूपवाहुन्ययोगेन' (काव्यादर्श २, २८१)

'अधिरूह परा कोटि कोपो रौद्रात्मता गत' (काव्यादर्श २, २८३)

मे रति के परम प्रकर्ष को शृङ्गार तथा कोपभाव के परा कोटि पर अधिरूहण को रौद्ररस बतलाया है। रत्यादि का परा कोटि पर आरोह होना भोज-सम्मत रत्यादि की परमप्रकर्षवस्थाप्राप्ति ही तो है। दोनों एक ही वस्तु हैं। ऐसी स्थिति में रत्यादिभावों की परमप्रकर्षप्राप्ति का प्रेमरस मानना तथा चिरन्तनसम्मत रत्यादि की परमप्रकर्षप्राप्ति को शृङ्गारादिरस स्वीकार न करना साहसमान ही कहा जा सकता है।

(२) यदि यह कहा जाय कि भोज का केवल प्रेमरूप शृङ्गार को ही रस मानना चिरन्तन आचार्यों की अपेक्षा नवीनता है। क्योंकि चिरन्तन आचार्यों ने शृङ्गारादि आठ या नौ रस ही माने हैं। किन्तु यह नवीनता भी अकिञ्चित्कर है, क्योंकि अभिनवगुप्त ने भी—

'सर्वेदनमेवानन्दपनमास्वाद्यते' इस उक्ति के द्वारा एक ही रस को स्वीकार किया है। अर्थात् जब सहृदय अपने साधारणीभूत रत्यादिभावों की चर्वणा करते हुए सत्त्वप्राधान्य के कारण अन्तःकरण के अन्तर्भूत होने पर आनन्दरूप आत्मा का आस्वादन (ज्ञान) करता है उस समय एक भस्वणानन्द को ही अनुभूति होती है। रत्यादिभावों की पृथक् प्रतीति उस समय नहीं होती। रसास्वादानन्तर उस आनन्द में वैचित्र्य का आधान करने वाले रत्यादि की प्रतीति होती है। यही बात भोज ने भी रत्यादिभावों की, परमप्रकर्षप्राप्ति होने पर प्रेमरूप में, परिणति मान कर तथा 'रतिप्रिय, अमर्षप्रिय, उत्साहप्रिय' इस रूप से प्रेमरस में आस्वादानन्तर वैचित्र्य मान कर कही है।

जैसा कि अभिनवगुप्त ने तोचन में कहा है कि रसाभामस्यल में भी सहृदय को आस्वादवेला में, तन्मयीभावदशा में रति का ही आस्वाद हाता है। अतः उस समय शृङ्गार की चर्वणा है हास्य रस की नहीं। पदवात् आस्वादानन्तर यह रति अनुचिन्विभावासम्बन्धता के कारण अनुचिन्वि है इत्याकारक अनौचित्यज्ञान रति में

१ रस रिषह प्रेमागमेकामनन्ति । सर्वेषामिह रत्यादिप्रकर्षाणि रतिप्रियो रतिप्रियोऽमर्षप्रिय परिहामप्रिय इत्येव प्रेम्भेद पर्यवमानात् । —मृ. प्र. भाष-२, पृ. ३१७

होना है तब उसे आभास कहा जाता है। और नभी हास्य की प्रतीति होती है।^१ उसी प्रकार प्रवृत्त में भी रसास्वादवेला में सभी सहृदयों को अस्वप्नैव रस आनन्द की ही प्रतीति होती है। रत्यादि की वानना उस समय आनन्दधन संवेदन से पृथक् प्रतीत नहीं होती। आन्वादानन्तर उस आनन्दधन संवेदन में वैविध्याघादक रत्यादिवाचन का प्रतीति होता है। अतः वस्तुतः रस एक ही है। परवान् प्रतीयमान रत्यादि-वानना के भेद से शृङ्गारादि भेद होते हैं।

(३) भोज ने रत्यादि स्थायिभावा तथा निर्वेदादि व्यभिचारिभावों में स्थायिता व अस्थायिता का भेद न मानकर कहा है कि सभी ४९ भाव स्वस्व-विभावादि से उत्कर्ष को प्राप्त कर रसपदवी को प्राप्त होते हैं। किन्तु भोज का यह कथन भी निराधार है।

अभिनवगुप्त ने रत्यादि भावों में स्थायिता का उपपादन करते हुए स्पष्ट कहा है कि प्राणी रत्यादिमवित् में नदा युक्त रहता है। क्योंकि वह दुःखमम्भक से विद्वेष करता है तथा सुखास्वादन में आदर रखता है। प्रत्येक प्राणी सदा यही चाहता है कि 'सुख में भूमान, दुःख में मा भूत्' अर्थात् मुझे सुख प्राप्त हो और दुःख कभी न हो। इस प्रकार वह रमण (आनन्द) की इच्छा रखता है। यह रमण ही रतिभाव है। प्राणी स्वयं को उत्कृष्ट मान कर दूसरे को निहृष्ट समझता हुआ उसका उपहास करता है। यही हान भाव है। वह अभीष्ट वस्तु के वियोग से सदा संतप्त होता है, यह भाव ही शोक है। अभीष्ट वस्तु के वियोग के कारणों पर वह क्रोध करना है, यही क्रोध भाव है। अभीष्ट वस्तु के वियोग के कारणों का प्रतीकार करने में असमर्थ होकर वह उनसे डरता है, यही भय भाव है। नवीन अभीष्ट वस्तु की प्राप्ति की इच्छा भी करता है और उसकी प्राप्ति के लिए उसके मन में उत्साह होता है, यही उत्साह भाव है। किसी वस्तु को अनभिप्रेत मानता हुआ उस अनुचित वस्तु से विमुख रहता है, यही जुगुप्सा भाव है। आश्चर्यजनक कार्यों के देखने से उसे विस्मय भी होता है, यही विस्मय भाव है। तथा किसी वस्तु के परित्याग की इच्छा भी रखता है। यही त्याग्य वस्तु के प्रति उसका निर्वेद भाव है। इस तरह उपर्युक्त रति, हास, शोक, क्रोध, उत्साह, भय, जुगुप्सा, विस्मय, निर्वेद ये चित्तवृत्तियाँ वासनारूप में प्राणी में सदा रहती हैं। इनका प्राणी में कभी अभाव नहीं होता। अतः इन्हें स्थायी चित्तवृत्ति माना गया है। इनका अवश्य है कि किसी न किसी चित्तवृत्ति की ग्लानता व किसी की अधिकता होती है।

ग्लानि, शङ्का, श्रम आदि चित्तवृत्तियाँ इन के समुचित विभावों के अभाव

१ मयापि गान्धिनवनेरनीचिरेन प्रवृत्तौ तदाभास रावन्सदृश मीमांसा रतः । यदपि तु व हास्यमस्पर्शकं, 'शृङ्गारादि भवद्भास्यम्' इति वचनम् । तदापि पाश्चात्येय मना- विधाना मिति । मन्मथोपनिषद्भाष्या तु रसदाग्वाद्यति शृङ्गारं भाति ।

मे जीवनकाल मे नहीं रहती । जैसे रसायन का उपयोग करने वाले मुनि मे, ग्लानि, आनस्य, थम आदि चित्तवृत्तियाँ उत्पन्न ही नहीं होती । जिम प्राणी मे उचित विभावो से उत्पन्न होनी हैं उसमे भी विभावरूप कारण के नष्ट हो जाने पर नष्ट हो जाती हैं और मस्काररूप से भी शेष नहीं रहती । तथा उत्साहादि चित्तवृत्तियाँ विभावोदि के नष्ट हो जाने पर लीन सी प्रतीत होती हुई भी मस्काररूप से विद्यमान रहती हैं । उत्साहजन्य एव कार्य के समाप्त हो जाने पर तत्कार्यविषयक उत्साह के न रहने पर भी कर्मान्तरविषयक उत्साह की सत्ता रहनी है ।

अपि च यह पुरुष ग्लानि से युक्त है यह कहने पर ग्लानि किस कारण से है इत्याकारक हेतुविषयक प्रश्न उत्पन्न होता है । किन्तु राम उत्साह से युक्त है यह कहने पर उत्साह किस कारण से है इत्याकारक हेतुविषयक प्रश्न का उत्तरान नहीं होता । इस प्रकार हेतुविषयक अनुत्थान व उत्थान रत्यादि भावो मे स्थायिता तथा ग्लानि आदि व्यभिचारिभावो मे अस्थायिता को सूचिन कर रहा है । क्योंकि सदा रहने वाले भाव मे कारणजिज्ञासा नहीं होनी । रत्यादि स्थायिभावो के वासनात्प से सदा रहने पर भी उनके कारण विभावोदि के प्रदर्शन की आवश्यकता उनके औचित्य व अनौचित्य के प्रदर्शनाय है ।

उपयुक्त रीति से रत्यादि स्थायिभावो व ग्लान्यादि व्यभिचारिभावो मे मौलिक भेद होने से दोनों को ही स्थायो या व्यभिचारी (अस्थायी) नहीं माना जा सकता । और रत्यादि की तरह हर्षादि व्यभिचारिभावो का विभावोदि से प्रकर्ष भी नहीं बन सकता । हर्षादि व्यभिचारियों के विभाव कुछ समय के लिए उत्तरा प्रतिभास करा सकते हैं । प्रकर्ष तो चिरकालस्थायी भाव मे बन सकता है अस्थायी मे नहीं । अतः—

‘रत्यादयो यदि रसाः स्मुरतिप्रकर्षे हर्षादिभिः विमपराद्धमतद्विभिर्नै ।’
यह भोज का कथन समोचीन प्रतीत नहीं होता ।

(४) आचार्य भरत आदि ने रसास्वाददशा मे साधारणीकृत अत एव सर्व-विषयविशेषता-सम्यग्धारित, रत्यादिवासनाजनित सामान्य चित्रता की छोड़ कर विषयान्तरसम्पर्कशून्य आनन्दधन सवेदन में सहृदय के चित्त की विश्रान्ति मानी है । इसीलिए रसास्वाद को ब्रह्मास्वादसहोदर माना है । यदि उस समय भी किसी प्रकार के अभिमान की मत्ता है तो उसे रस कैसे माना जा सकता है । रसास्वाददशा तो मोक्षदशा के समान है । और मोक्ष मे अभिमान का संवेया अभाव होता है । भोज भी इस तथ्य को स्वीकार करते हैं । इसीलिए मोक्षशृङ्गार का वर्णन करते हुए उन्होंने कहा है कि—गृहस्थाश्रम मे भी मोक्षप्राप्ति की योग्यता का चित्त मे अभिमान ही मोक्षशृङ्गार है । इसके अनन्तर ही—

मयि जोवरगहङ्गारे पुरुषः पञ्चविशकः ।

सत्त्वज्ञानोपपन्नोऽपि न मोक्षं गन्तुमर्हति ॥

इस पदच के द्वारा अभिमान होने पर मोक्षप्राप्ति का अभाव बतलाया है। जिस प्रकार चित्त में अभिमान की सत्ता होने पर मोक्षप्राप्ति नहीं हो सकती, उसी प्रकार अभिमान की सत्ता चित्त में होने पर रमास्वाद भी नहीं बन सकता। अतः अभिमान को रम नहीं माना जा सकता। जब अभिमान रस नहीं तब अभिमानरूप रस के धर्मश्रृङ्गारादि भेद भी अनुपपन्न हैं।

(५) भोज का रम को पात्रगत मानना तथा सामाजिकगत न मानना भी उचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि नाट्यदर्शन तथा काव्यश्रवण के समय रामादि पात्र की स्थिति नहीं है। तथा कवि काव्य का निर्माण व नट नाट्य का अभिनय सहृदय के रमास्वादन के लिए करता है न कि रामादिपात्र के रमास्वादन के लिए। इसी-लिए धनञ्जय ने—

रस म एव स्वाद्यत्वाद् रसिकस्यैव वर्तनात् ।
नानुकार्यस्य वृत्तन्वात् काव्यस्यातत्परत्वात् ॥'

इस पदच के द्वारा रस की अनुकार्य-रामादिगतता का निषेध कर सामाजिकगतता का प्रतिपादन किया है। भोज के अनुसार रम की पात्रगतता का प्रतिपादन करने वाले भट्ट नृसिंह ने भी—

‘रमस्य पात्रगतत्वेऽपि कविस्तदुचितं शब्दं सामाजिकचेतसि साक्षादिव रस समर्पयति । तत्समर्पित रसमनुबन्त सविदास्वादातिशयेन विस्मृतस्वपरभेदास्ते, तदनुभवजनितप्रमोदस्य तदुचितस्तम्भतनूरहोद्भेदादिप्रापकस्य भाजनं भवन्ति ।’

इन उक्ति के द्वारा रमोचित शब्दों द्वारा कवि सामाजिकों के चित्त में साक्षात् की तरह रम का समर्पण करता है, यह बतलाते हुए सामाजिकों के चित्त में रमानुभूति व तज्जनिन प्रमोद की स्थिति बही है। धन प्रकारान्तर में रम की स्थिति काव्यशब्दों द्वारा सामाजिक में होनी है इस बात को निश्चय कर दिया है। अतः रम की स्थिति सामाजिकगत है यह स्पष्ट सिद्ध हो जाना है।

मम्मट

काव्यप्रकाशकार मम्मट का रस के विषय में कोई अभिनव योगदान नहीं है। उन्होंने आचार्य भरत के नाट्यशास्त्र के व्याख्याकार भट्ट लोत्तट, शङ्कुक, भट्टनायक व अभिनवगुप्त ने जो जो रमस्वरूप बतलाया था उसी का सक्षिप्त, स्पष्ट व निश्चिन्त शब्दों में प्रतिपादन किया है। वे स्वयं रस के विषय में अभिनवगुप्त के मत को स्वीकार करते हैं। इस नय्य का उन्होंने ‘इति श्रीमदाचार्योभिनवगुप्तपादा’ इस रूप में आदरघातक बहुवचन का प्रयोग करके व्यक्त कर दिया है। जब कि रस-विषयक अन्य आचार्यों के मतों का प्रतिपादन करने के बाद वे ‘इति श्रीशङ्कुक’ ‘इति भट्टनायक’ इस रूप से एक वचन का प्रयोग करते हैं।

यद्यपि भट्टलोल्लट के रसविषयक मत का निरूपण करने के बाद 'इति भट्टलोल्लटप्रभृतयः' इस रूप से बहुवचन का प्रयोग किया है। किन्तु वह मत एकाकी भट्टलोल्लट का नहीं है अपितु भट्टलोल्लट के समान उपचित स्यायिभाव को रस मानने वाले, दण्डो भामहादि चिरन्तन आचार्यों का भी उम में समावेश है। इसीलिए प्रभृति शब्द का प्रयोग है। अर्थात् उस मत को स्वीकार करने वाले एक से अधिक आचार्य हैं। अतः वहाँ अनेकत्व के अभिप्राय से बहुवचन का प्रयोग हुआ है न कि आदरायंक बहुवचन का।

अभिनवगुप्त ने रस का स्वतन्त्र विवेचन नहीं किया किन्तु नाट्यशास्त्र की अभिनवभारतीनामक व्याख्या में तथा ध्वन्यालोक की लोचनव्याख्या में प्रसङ्गानुसार रस का विवेचन किया है। अतः उन ग्रन्थों की व्याख्या में जहाँ जहाँ रसविषयक तत्त्वों का प्रसङ्ग आया वहाँ वहाँ उन तत्त्वों का विवेचन किया। इसीलिए व्यवस्थित-रूप से एकत्र रस का विवेचन नहीं हुआ। वाग्देवतावतार मम्मट ने अभिनवप्रतिपादित रस का ही एकत्र व्यवस्थित तथा संक्षिप्त निरूपण प्रस्तुत किया।

आगे के आलङ्कारिकों ने प्रायः अभिनवसम्मन तथा मम्मट द्वारा सुव्यवस्थितरूप से प्रतिपादित रस को ही प्रामाणिक मान कर सामान्य से परिवर्तन के साथ उसे ही स्वीकार किया। इन आचार्यों में प्रधान हेमचन्द्र, विश्वनाथ तथा पण्डितराज अग्निाय हैं।

शारदातनय

शारदातनय ने 'भावप्रकाशन' में आचार्य भरत, भरत के पूर्ववर्ती नारद, व्यास, पद्मभू, वामुकि आदि आचार्यों के तथा भरत के उत्तरवर्ती भरतकृत नाट्यशास्त्र में उल्लिखित रससूत्र 'विभावानुभावव्यभिचारिमयोगाद्रसनिष्पत्तिः' की व्याख्या करने वाले भट्टलोल्लट, दाङ्कुक, भट्टनायक, धनञ्जय, घनिक, भोज व अभिनवगुप्त के रसविषयक मतों का उल्लेख किया है। इन में कनिष्ठ आचार्यों के मतों का अति सामान्यरूप से तथा कतिपय आचार्यों के मतों का कुछ विस्तार से निरूपण किया है।

भावप्रकाशन के तृतीय अधिकार में शारदातनय ने भट्टलोल्लट के रसविषयक मत का निम्न कारिकाओं में प्रतिपादन किया है—

तस्माद्विभावानुभावसात्त्विकव्यभिचारिमिः ।

वभिताः स्यायिनो भावा नायकादिसमाधयाः ॥

धनुकारतया नाट्ये क्रियमाणा नटादिषु ।

रसता प्रतिपद्यन्ते सामाजिकमनसु से ॥

यहाँ विभाव, अनुभाव, सात्त्विक तथा व्यभिचारिभावों से युक्त (परिपोषित) स्यायिभावों को रस बतलाना है और वह रस नायकादि में रहता है।

भट्टलोन्नट विभावादि ने परिपोषित स्वाधिनाव को रस मानना है। उनकी मुख्यरूप में स्थिति अनुकायं रामादि नायक में मानता है। नायकस्य रस का सामाजिक में सम्बन्ध नहीं हो सकता। तथा अभिनयकाल में नायक रामादि की सत्ता भी नहीं है। अतः नायकगत रस को देख कर भी सामाजिकजन में आनन्द की अनुभूति नहीं हो सकती। इस के लिए भट्टलोन्नट ने नाट्य में आङ्गिक, वाचिक, आहार्य आदि अभिनयों के द्वारा रामादि का अनुकरण करने वाले नट में भी, रामादि का अनुसंगान या आराध कर गौणरूप से रस की स्थिति मानी है और उसी आम्वाद्य रति के ज्ञान ने सामाजिकों के चित्त में चमत्कार माना है। इसी तथ्य का 'अनुकार-तया नाट्ये' इत्यादि कारिका न प्रनिपादन किया है। अतः भट्टलोन्नट के मत का ही निरदर्शन यहां शारदातनय ने किया है, यह स्पष्ट सिद्ध है।

भावप्रकाशन के द्वितीय अधिकार में शारदातनय ने—

रामोऽयमयमेवेति येयं प्रेक्षकधीनंटे ।

अनुकार्येऽपि रामादौ सा सम्पत्तिरिति कथ्यते ॥

इस कारिका में आरम्भ कर—

अत्रासन्नपि रत्यादि. स्वाद्यते तं रमात्मना ।

इस कारिका तक ९ कारिकाओं में शङ्खुके रसविषयक मत का निरूपण किया। इन में आदि की तीन कारिकाओं में सम्पत्तिज्ञान, मिथ्याज्ञान, सदायज्ञान व नादृश्यज्ञान का स्वरूप बतला कर इससे आगे की दो कारिकाओं में सामाजिकों द्वारा अभिनयकाल में नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान की उपर्युक्त चारों प्रकार की प्रतीतियों से भिन्न बनला कर चित्रनुरगज्ञान के समान नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान को सिद्ध किया है। इससे आगे की तीन कारिकाओं में बतलाया गया है कि नट द्वारा अभिनीयमान विभावादि कृत्रिम हैं फिर भी नट उनका अभिनय दित्वाभ्यास द्वारा प्राप्त बौगल में इस प्रकार करता है कि सामाजिक उन्हें कृत्रिम नहीं समझते और रति से श्रविताभूत इन विभावादि से वे नट में रति का अनुमान कर लेते हैं। नट में अनुमीयमान व अविद्यमान वह रति वस्तुसौन्दर्यदल से सामाजिकों के ज्ञानरूप आम्वाद का विषय बन कर सामाजिकों में चमत्कार उत्पन्न करने के कारण रस कहलाती है।^१

किन्तु इस मत का निरूपण करने के बाद शारदातनय ने—

एवं केचिदुदगतेना नटे रामादिशेषोभू ।

नैवमित्येष भरता नाट्यवेदापेक्षितः ॥

१. वस्तुसौन्दर्यं मोक्षं रमणीयकमप्यत्र ।

अन्त्यानुमीयमानं स्थानित्वेन विभावितं ।

अत्रासन्नपि रत्यादि स्वाद्यते तं रमात्मना ।

—भावप्रकाशन, अधिवार २, पृ २१

इत्यादि सन्दर्भ से नट में रामत्वप्रकारक ज्ञान जिस प्रकार मिथ्याज्ञानादिरूप नहीं हो सकता । उसी प्रकार बहु चित्रतुरगज्ञान से भी भिन्न है । क्योंकि नट चेतन है तथा चित्रतुरग, चित्रलिखित वस्तु के कृत्रिम होने से, कृत्रिम है । अतः उनसे साम्य न होने से उसे चित्रतुरगज्ञान के समान नहीं माना जा सकता ।^१

इसी प्रकार शारदातनय ने भावप्रकाशन के पष्ठ अधिकार में धनञ्जय के मत का निम्नकारिकाओं में विवेचन किया है—

काव्योपात्तिविभावाविभावः समुपबृंहितः ।
 रथायो रसात्मतां यातस्तत्र वाक्यार्थतामियात् ॥
 वाक्या प्रकरणाविभ्यो बुद्धिस्था वा क्रिया यथा ।
 वाक्यार्थः कारकयुक्ता रथायो भावस्तयेतरः ॥
 शब्दोपात्तक्रिया ज्ञाताऽथवा प्रकरणादिभिः ।
 कारकाविविशिष्टेय यथा वाक्यार्थतामियात् ॥
 तथा विभावानुभावसात्त्विकगुणभिधारिभिः ।
 रथायो विसिष्टः काव्यादिवाक्यार्थो भवति स्फुटम् ॥
 तेन रत्यादिसाधनानामप्रयोगेऽपि कुत्रचित् ।
 रसभावप्रतीतिस्तु तत्तद्वाक्येषु सेत्स्यति ॥^२

भोज के अहङ्काररूप शृङ्गाररस की धारणा का भी उल्लेख शारदातनय ने किया है । जैसे—

सात्पयमेव वचति ध्वनिरेव काव्ये,
 सोभाग्यमेव गुणसम्पदि वत्सलस्य ।
 सावयमेव वपुषि स्वरतेऽङ्गनायाः,
 शृङ्गार एव हृदि मानसतो जनस्य ॥^३

नाट्यशास्त्रकार आचार्य भरत तथा भरतवृद्ध के रसविषयक मतका भी प्रदर्शन शारदातनय ने भावप्रकाशन के द्वितीय अधिकार में किया हैः—

१. चित्रे निश्चिनवारतूनां मयन्ते वृत्रिमात्मनाम् ।
 सर्वेऽपि यत्तन्निश्चित्रतुरगाम्भा न धीमंवेन् ॥
 नटादेशेनान्धेन चित्रस्यायेननरत्नन ।
 तस्मान्नदाचन वचापि न चित्रादिमतिमंवेन् ॥

—भावप्रकाशन, द्वितीय अधिकार, पृ. ५१

२. भा. प्र. अधिकार पष्ठ, पृ. १४४

३. " " " पृ. १२०

विभावाद्यर्थस्यास्यानप्रविष्टः स्यायिनः स्मृताः ।

चतुर्विधैश्चानिनयैः प्रपद्यन्ते रसात्मताम् ॥

विभावेश्चानुनावेश्च सात्त्विकैर्ध्वनिचारिणिः ।

आनोयमानः स्वादुत्वं स्थायी नावो रसः स्मृतः ॥

व्यञ्जनोपधिसंयोगो यथाऽन्नं स्वादुतां नयेत् ।

एवं नयन्ति रसतामित्रे स्यायिनं धिताः ॥^१

अर्थान्—यथास्यानप्रविष्ट विभावादि तथा आङ्गिकादिरूप चारों प्रकार के अभिनयो द्वारा स्यायिभाव रसत्व को प्राप्त होने हैं । विभाव, अनुभाव, नात्त्विक व व्यभिचारी भावों ने स्वादुत्व (आम्बादुत्व) को प्राप्त स्थायी भाव रस कहनाउ है, इत्यादि सन्दर्भ में भरत के मन का निरूपण किया है ।

इससे आगे निम्नलिखित गद्यभाग के द्वारा भरतबुद्ध के मत का भी उल्लेख किया है—

यथा नानाप्रकारैर्व्यञ्जनोपधैः पाकविशेषैश्च संस्कृतानि व्यञ्जनानि मधुरादिरसानामन्यतमेनात्मना परिणमन्ति तद्भोक्तृणां मनोनिस्तादृशागमताया स्वाद्यन्ते, तथा नानाप्रकारैर्विभावादिभावैरनियैः सह यथाहंमनिर्वाधिताः स्यायिनो भावाः सामाजिकानां मनसि रसात्मना परिणमन्तस्तेषां तादात्विकमनोवृत्तिर्भेदभिन्नास्तत्तद्रूपेण रस्यन्ते ।^२

अर्थान्—जिस प्रकार नाना प्रकार के व्यञ्जन व औपजियों से पाकविशेषों के द्वारा संस्कृत भोज्य मधुरादिरसों में से किसी एक रस के रूप में परिणत होते हैं, और भोक्ता पुरुषों के चित्त के द्वारा आस्वादित होने हैं । उसी प्रकार नानाप्रकार के विभावादि भावों ने अभिनय के साथ बुद्धिप्राप्त स्यायिभाव सामाजिकों के मन में रसरूप से परिणत होते हैं तथा तात्कालिक मनोवृत्ति के भेद से भिन्नता को प्राप्त होकर सामाजिकों के आस्वाद के विषय बनते हैं ।

रस की सामाजिक वृत्तिता—

शारदातनय रस की अनुकार्यनिष्ठ या पात्रगत न मानकर सामाजिकाश्रित मानता है । भावप्रकाशन के पष्ठ अधिकार में उन्होंने इन तथ्य का प्रतिपादन किया है । निम्न कारिकाओं में इन अर्थ की स्पष्ट अभिव्यक्ति हो रही है—

सामाजिकादिरेवास्य रसस्याथय उच्यते ।

रसस्य वर्तमानत्वाप्राणुकार्यस्य सम्भवः ॥

१. भावप्रकाशन द्वितीय अधिकार पृ. ३६

२. " " " " पृ. ३६

अनुकार्यस्य रामादेः कालातिक्रमदर्शनात् ।

चातिकास्तानुकार्यस्य रसमाधनया कविः ॥

करोति काव्य रसिकान् रञ्जयेयमितोच्छ्रया ।

घञ्जार्ति काव्य यत्तस्माद् रसः सामाजिकाश्रयः ॥^१

अर्थात् अनुकार्य रामादि के अतीतकालिक होने से वह काव्य या नाट्य द्वारा प्रतिपादित वर्तमानकालिक रस का आश्रय नहीं हो सकता । अतः कवि द्वारा काव्य का निर्माण सहृदयों के हृदयरञ्जन के लिए है न कि अतीतकालिक रामादि अनुकार्य के रञ्जन के लिए । अतः काव्यप्रतिपादित विभावादि द्वारा प्रतिपाद्य रस सामाजिक में रहता है न कि अनुकार्य रामादि में ।

यद्यपि जिस प्रकार अतीत रामादि वर्तमानकालिक रस के आश्रय नहीं हो सकते उसी प्रकार अतीत रामादि सामाजिकगत रस के विभावादि भी कैसे बन सकेंगे ? इस प्रश्न का समाधान शारदातनय ने घनजय की तरह रामादि की धीरो-दासादि अवस्थाओं का प्रतिपादक मानकर दिया है ।^२ तथा अतीतकालिक अविद्यमान रामादि जत्र कविकौशल से काव्यशब्दों द्वारा प्रत्यक्ष की तरह उपस्थापित किये जाते हैं तब वे वर्तमानकालिक सामाजिकरस के कारण बन जाते हैं और काव्य-व्यापार के अनुसन्धान में एकाग्रचित्त वाले श्रोताओं द्वारा स्वपरभेद के नश से ज्ञात होकर रस बन जाते हैं ।^३ यह समाधान भी किया है ।

शारदातनय ने काव्य तथा रस में भाव्यभावस्वरूपत्व का भी, घनजय की तरह प्रतिपादन किया है ।^४

शारदातनय ने घनजय की तरह नाट्य में भाठ रसों की सत्ता मानी है शान्तरस की नहीं । क्योंकि उसके स्थायिभाव निवेद का परिपोष नाट्य में सम्भव नहीं ।^५

१ भावप्रसरण, अधिवार ६, पृ १२३

२ रामादिरयो न भवेद्विभावोऽस्य रसस्य तु ।

अविद्यमानत्वादेव रामादेर्न रसोदमश्च ॥

धीरोदासाद्यवस्थानां प्रतिपादनवर्त्मना ।

रामादिभ्यो रसादेर्विभावो भवति स्पृष्टम् ॥ —भा प्र अधिवार ६, पृ १२३

३. एवमुक्तं भवति-स्वतोऽविद्यमानैरपि रामादिभिः कविमन्दचकीमलन प्रत्यक्षवन्द्यश्रोतृणां तदुत्पापारानुसन्धानैर्नचिततया स्वपरविवर्तविधूनेन प्रतिपन्नो रसा जायते ।

—भा प्र अधिवार ६, पृ १२४

४. घन सामाजिकस्यापि काव्यस्य च रसस्य च ।

भाव्यभावस्वरूपोऽपि सम्बन्धोऽस्तीति दक्षिणः ॥ —भा प्र अधिवार ६ पृ १२४

५. निवेदादेस्तादृश्यादस्यापि स्वदत्ते वचम् ।

वैरसायैव तलोपलब्धनाट्यो रसायिनो मताः ॥ —भा प्र घ ६, पृ १२४

इसी प्रकार रम की व्यङ्ग्यता, वाच्यता, प्रत्याख्यता व गम्यता का भी कथन मनभेद से किया है ।^१

भट्टनायक के मत का भी नारदातनय ने भावप्रकाशन में निम्नकारिकाओं में उल्लेख किया है—

न तटस्यतया नात्मगतत्वेन प्रतीयते ।
न चाभिधीयते क्वापि नोत्पद्येत कदाचन ॥
सादात्त्विकेन प्रमदाद्यनुभावेन वासितः ।
स्वादः सहृदयानां यो ह्लादात्मा हृदयङ्गमः ॥
स सावानिनयात् साधारणीकरणरूपया ।
भावकत्वध्याप्रियया नाख्यमानः स्वनालवत् ॥
भोगेन संबिदानन्दमयेनैवोपभुज्यते ।^२

उपप्लुक्त कारिकाओं में प्रतिपादित रसस्वरूप काव्यप्रकाश में मम्मट द्वारा निरूपित भट्टनायक मन से सर्वथा मेल खाता है ।^३

नारदातनय ने रम के आश्रय अनुकार्य रामादि हैं भयवा मामाजिक हैं, इस विवाद का उन्व्यापन कर भरतादि आचार्यों के मत के द्वारा ही समाधान प्रस्तुत किया है^४ कि रम का आश्रय मामाजिक है न कि अनुकार्य रामादि ।

इसका उपपादन करते हुए नारदातनय ने कहा है कि जिस समय काव्य का पठन या श्रवण घोर नाट्य का अभिनय किया जा रहा है उस समय अनुकार्य रामादि की मत्ता नहीं है, किन्तु मामाजिक की है । तथा कवि शब्द या दृश्य काव्य का निर्माण करता है वह अतिशयन्त रामादि के रञ्जन के लिए नहीं कर रहा है अपितु मामाजिकों के रञ्जन के लिए कर रहा है ।^५

विभिन्न आचार्यों के रमविषयक विभिन्न मतों का उल्लेख भावप्रकाशन में होने से तथा स्वयं की सम्मति किममें है इस का उल्लेख न होने से भावप्रकाशन एक महत् प्रग्य है, ऐसा प्रतीत होता है ।

१. एके रमाता व्यट् स्तव वाक्यरव केचिदुचिरे ।
प्रत्याख्येव वदन्मये गम्यत्वमपि वचन ॥ —भा. प्र. प्र. ६, पृ. ४०
२. भावप्रकाश, २ अधिहार, पृ. ३२
३. ॥ नाट्यमयेन नात्मगतत्वेन रम. प्रतीयते नोत्पद्यते—भोगेन भुज्यते ।
—भा. प्र. पृ. १०
४. रमाश्रय विनादनि केचित्तयो निरात्रिया ।
भरतादिमतैर्न किञ्चे मोरयनिका ॥ —भा. प्र. ६ अधि. पृ. ११२
५. रमस्य वर्तमानबालानुसार्यस्य मम्मव. ।
अनुसार्यस्य रामादे बालानिन्नदर्शनात् ॥
नात्त्रन्गानुसार्यस्य रमभावतया वदि. ।
वरोति काव्य रसिकान् रञ्जयेदमिनीच्छता ॥
बलाति काव्य दलम्माद् रम. सामाजिकाश्रय ॥ —भा. प्र. ६ अधि. पृ. ११३

आचार्य हेमचन्द्र

जैन आचार्य हेमचन्द्र ने भी काव्यनुशासननामक ग्रन्थ में रसस्वरूप का विस्तार से प्रतिपादन किया है। उन्होंने 'विभावानुभावव्यभिचारिभिरभिव्यक्तः स्यायी भावो रसः' यह रस का संक्षेप बतलाया है तथा आचार्य श्री अभिनव-गुप्त के अनुसार ही उसका पूर्णतया निरूपण किया है। उन्होंने भट्टलोत्पल, श्री मङ्गुक, श्रीमट्टनायक तथा सांख्यवादी आचार्य तथा अभिनवगुप्त के मतों का भी विवेचन किया है। तथापि अभिनव भारती के आधार पर उनका यह विवेचन है। उन्होंने रस का विवेचन करते समय अभिनव भारती को ही काव्यानुशासन की स्वोपग व्याख्या में उद्धृत कर दिया है। और सब के मत का अभिनव भारती के आधार पर ही विवेचन कर अन्त में 'एतन्मतमेव (आचार्याभिनवगुप्तपादानामेव मतम्) प्रस्माभिरुपजीवित वेदितव्यम्' कह कर उसी पर अपनी सम्मति प्रदर्शित की है। अतः कोई भी नवीनता न होने से उनके मत का विवेचन पिष्टपेषण समझ-कर उसे यहाँ उद्धृत नहीं किया जा रहा है।

रामचन्द्र गुणचन्द्र

नाट्यदर्पणशर रामचन्द्र गुणचन्द्र ने अनुसार सहृदयों के हृदय में विद्यमान रत्यादि स्वादिभावाः काव्य में वर्णित अथवा नाट्य में अभिनय द्वारा प्रदर्शित मीनादि आनन्दन विभावों तथा उदयानादि उद्दीपनविभावों से आविर्भूत होता है और रसिक के चित्त में वर्तमान ग्लानि, चिन्ता आदि व्यभिचारिभावों में वह परिपुष्ट होता है। इस प्रकार परिपोष द्वारा उत्कर्ष को प्राप्त होकर सहृदयहृदयवर्ती स्वादिभाव रस्यमान अर्थात् आस्वादयमान होने से 'रस्यते इति रसः' इस उत्पत्ति में रस कहलाता है।^१ रसिकचित्तवर्ती इस रस की प्रतीति दूसरों को रसिक की स्तम्भ-स्वेदादि चेष्टारूप अनुभावों के द्वारा होती है। स्तम्भ-स्वेदादि अनुभाव रस के अविनाभूत कार्य हैं, अतः इस अविनाभूत चिन्ता के द्वारा दूसरे को रसिक में रस की अनुमिति होना अनिवार्य है।

यद्यपि 'स्वादिभावः श्रितोत्कर्षो विभावव्यभिचारिभिः' इस कारिका के द्वारा विभाव व व्यभिचारिभाव दोनों से ही स्वादिभाव का परिपोष बतलाया गया है किन्तु विभावों से सहृदयहृदय में विद्यमान स्वादिभाव का आविर्भाव होता है और तदनन्तर ग्लान्यादि व्यभिचारिभावों से ही उसका परिपोष होना है। बिना आविर्भावा के परिपोष सम्भव नहीं है। जैसे भट्टलोत्पल के मत में विभावादि में स्वादिभाव का उपचय अर्थात् परिपोष बतलाया गया है किन्तु बिना उत्पत्ति के परिपोष नहीं होता। अतः सीतादि विभावों से अनुभाव रामादि में रत्यादि स्वादि-भाव की उत्पत्ति, सीतादिविभावजन्य रामगत रति के कार्य कटाक्षादि से उत स्वादिभाव

१. स्वादिभावः श्रितोत्कर्षो विभावव्यभिचारिभिः ।

स्पष्टानुभावनिरूपणः सुयदुःखारम्भो रसः ॥ —नाट्यदर्पण, पृ. विवेक का ३

की प्रतीति व चिन्नादि व्यभिचारियों से उनका परिपोष होता है। उसी प्रकार यहाँ भी विभाव से रत्यादि स्थायिभाव का अविभाव तथा व्यभिचारियों से परिपोष होता है। जिम प्रकार भट्टलोत्तट ने 'विभावादि से स्थायिभाव की उत्पत्ति होनी है' इस प्रकार स्पष्टरूप से व्याख्या में विभावों के साथ रत्यादि के जन्यजनकभाव का स्पष्टीकरण कर दिया है उसी प्रकार रामचन्द्र गुणचन्द्र ने भी श्लोक की व्याख्या में ललनादि विभावा से रसिकचित्तवृत्ति स्थायिभाव का आविर्भाव होता है, इसका स्पष्टीकरण कर दिया है।^१

नाट्यदर्पणकार रस की स्थिति केवल सहृदय में ही नहीं मानते अपितु नायक-नायिका, प्रेक्षक, श्रोता, अनुमन्धाता तथा नट में भी मानते हैं।^२ लौकिक ललनादि विभाव नायकगत रस (स्थायिभाव) के कारण होते हैं। लौकिक स्त्री-पुरुषगत, काव्यनिबद्ध व नाट्य में अभिनय द्वारा प्रदर्शित रोमाञ्चादि अनुभाव व ग्लानि, चिन्ता आदि व्यभिचारी प्रेक्षकगत, श्रोतृगत व अनुमन्धातृगत रत्यादि स्थायिभाव के कारण होते हैं। क्योंकि वे प्रेक्षकादिगत रसोन्मुख स्थायिभाव के आविर्भावक हैं, अथ व विभाव ही कहनात हैं न कि अनुभाव व व्यभिचारि-भाव। वहाँ प्रेक्षकादिगत चेष्टाएँ तथा तद्गत ग्लानि-चिन्तादि ही प्रेक्षकादिगत रस के भ्रमश अनुभाव व व्यभिचारी भाव होते हैं।^३ किन्तु विभाव होने पर भी उनका अनुभाव व व्यभिचारी शब्द से व्यवदेश वर्णनीय अनुकार्य रामादि की अनेका से किया जाता है। अर्थात् नायकनायिकागत रस के प्रति वे अनुभाव व व्यभिचारी ही हैं। उन्हीं की अनेका से उन्हें वहाँ अनुभाव व्यभिचारी शब्द से व्यपदिष्ट किया जाता है न कि प्रेक्षकादिगत रस के अभिप्राय से।^४ इसी अभिप्राय में 'विभावानुभावव्यभिचारिमयोगाद् रसनिष्पत्तिः' इस भरतसूत्र में भी उन्हें अनुभाव तथा व्यभिचारी शब्द से व्यपदिष्ट किया गया है।

काव्यनाट्योपनिबद्ध ललनादि भावों द्वारा जब प्रेक्षकादि में रस (स्थायि-भाव) की प्रादुर्भूति होनी है उन समय उनमें चिन्तादि व्यभिचारी भी प्रादुर्भूत

१ विभावैर्ललनोदानादिभिरानन्दनोद्भवान्स्पर्शाद्विभुभिः सत एवाविर्भावान्।

—ना ४ पृ २९५

२ (क) रसश्च मुञ्जशोरस्त प्रेक्षकगत, काव्यस्य श्रोतृनुमन्धातृकद्वयगतो वेति।

—ना ४ पृ २९३

(ग) नटोऽपि च रस यमयन्त्येव यदा रसकार्या भवन्ति, न च नटस्य रसो न भवतीत्य-
वान्। —ना ४ पृ. २९६

३ ये पुन रसादिगता काव्याभिनयोरनितान्तरं व्यभिचारिणानुभावो वा ते परस्मिन्
रसा मुञ्जश्वेन स्थापितमुन्मोचयन्ति' इति ते विभावा एव जनकत्वात्। —ना ४ पृ. ३०१

४ व्यभिचार्यनुभवव्यपदेशं पुनरनया रसोत्पत्तया दर्शनीयानुकार्यविशेषा च। यदप्युच्यते
'विभावानुभावव्यभिचारिमयोगाद् रसनिष्पत्तिः' इति तथाप्यनुभावा व्यभिचारिणश्च रसादि-
वर्णनीयानुकार्यविशेषा इति द्रष्टव्यम्। —ना ४ पृ ३०१

होते हैं जो कि प्रेक्षकादिगत रस के व्यभिचारों कहलाते हैं। क्योंकि चिन्तादि व्यभिचारियों के बिना रस (रत्यादि) की प्रादुर्भूति सम्भव नहीं है।^१

जैसा कि ऊपर बतलाया जा चुका है नाट्यदर्पणकार नायक, नायिका प्रेक्षक, काव्य का श्रोता, अनुसन्धाता व नट सभी में रस की स्थिति मानते हैं। किन्तु उनमें स्थित रस का ज्ञान दूसरों को भी होता है। अर्थात् परस्पर रस की प्रतिपत्ति दूसरे को होती है यह अनुभवसिद्ध है। परस्पर रस का ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से तो हो नहीं सकता क्योंकि विभावादि से परिपुष्ट रत्यादिरूप रस चित्त का धर्म है और चित्तधर्मों का बाह्येन्द्रियों से प्रत्यक्ष सम्भव नहीं। चित्तधर्मों के प्रतीन्द्रिय होने से चित्तधर्म रस का चित्त से प्रत्यक्ष सम्भव नहीं। तथा मन से यदि प्रत्यक्ष माना भी जाय तो मन का संयोग अपने रस से हो सकता है परस्पर रस से नहीं। इस कारण भी परस्पर रस का ज्ञान चित्त से दूसरे व्यक्ति को नहीं हो सकता। परिशेषात् उसका अनुमितिरूप परोक्षज्ञान ही मानना होगा। और अनुमान रस से अविनाभूत लिङ्ग के ज्ञान से ही हो सकता है। रस के अविनाभूत लिङ्ग स्तम्भस्वेदादिरूप चेटायें ही हैं जो कि रसानुभव करने वाले पुरुष में रहते हैं। इसी कि अभिव्यक्ति के लिए 'स्पष्टानुभावनिश्चय' कहा गया है।^२ इनमें भी लौकिक स्त्रीपुरुष में रस के कारण ललनादि विभाव पारमार्थिक (वास्तविक) होते हैं। अतः उनमें स्पष्टरूप से रस की स्थिति है। इसीलिए उनमें रसजन्य कटाक्षादि अनुभाव व चिन्तादि व्यभिचारों भी स्पष्ट हैं। किन्तु प्रेक्षकादि में जो रस है वह अस्पष्ट रूप में है। क्योंकि उनके रस के विभाव पारमार्थिक नहीं हैं अपितु काव्यद्वारा उपनिबद्ध तथा अभिनय द्वारा प्रदर्शित होने से अपारमार्थिक हैं। काव्यादि द्वारा वस्तुतः अविलम्बित ललनादि विभावों का ही उपनिबन्धन किया जाता है। अतः प्रेक्षकादि में अपारमार्थिक विभावों से आविर्भूत रस के अस्पष्ट होने से उनमें रसजन्य विभाव व व्यभिचारों भी अस्पष्ट ही होते हैं।^३ क्योंकि लौकिक स्त्रीपुरुष में स्पष्ट रस स्थिति है अर्थात् लौकिक रस

१. अत्र च रसादेविषावैरविर्भूतस्य पोषकगणितो व्यभिचारिणो रसिगता एव प्राप्ताः । यदा हि विभावैः स्त्यादिभिः, च ध्वनाद्व्यवर्तव्यं अन्यस्य रत्यादयो रसोन्मुखमयोग्योत्पन्ते तदा यथायोग्य व्यभिचारिणोऽपि तत्र प्रादुर्भवन्ति । न हि स्त्यादिविन्ता शृङ्गारो, धृति हास्यो, विषादं वरुणो, भयं रोदो, हर्षं वीरः, भासं भयानकः, कर्षो भोक्तृ, प्रीतिगुणमद्भुतो, निर्वेदः शान्तः सहकारिणः किंवा प्रादुर्भवन्ति । —ना. द. पृ. ३००

२. इह तावत् सर्वतोऽप्रतिष्ठा परस्परस्य रसस्य प्रतिपत्तिः सा च न प्रायसा चोपपन्नानामतीन्द्रियत्वात् । तस्मात् परोक्षैव । परोक्षा च प्रतिपत्तिरविनाभूताद् वस्तुत्तरात् । अत्र च रसेन्द्रियस्य वस्तुन्तरस्याभावात् बाधमेवाविनाश्रुतम् । —ना. द. पृ. २९४

३. केवल मुदपहनीयुसयो स्पष्टैर्नैव रूपज रसो विभावानां परमार्थसरवात् । धनैव व्यभिचारिणोऽनुभावाश्च रसत्रयस्तत्र स्पष्टरूपाः । अन्यत्र तु प्रेक्षकादो व्यामलेर्नैव रूपज, विभावानामपरमार्थसत्तामेव काव्यादिना दर्शनात् । अतएव व्यभिचारिणोऽनुभावाश्च रसानुमारेणास्पष्टा एव । —ना. द. पृ. ३०१, ३०२

स्पष्ट होता है। इसके विपरीत प्रेक्षकगत रस के लोकोत्तर स्पष्ट न होने से प्रेक्षकादि-गत रस को लोकोत्तर (लोकविलक्षण) कहा जाता है।^१

मुख्य स्त्री-पुरुष में जहाँ कि विभाव वास्तविक हैं वहाँ प्रतिनियतविषयक (विशेषव्यक्तिविषयक) रस की निष्पत्ति होती है। अर्थात् यदि राम में सीता-विषयक रति है तो सीता से राम में सीताविषयक रस की निष्पत्ति होगी न कि अन्यस्त्रीविषयक रस की।

इसीलिए किसी युवक में यदि किसी युवतिविशेष में रति का प्रादुर्भाव है तो वह युवक उस युवतिविषयक रति का ही स्वरूप में आस्वाद करेगा अन्य-युवतिविषयक रति का रसरूप से आस्वाद नहीं कर सकेगा।^२ किन्तु जहाँ प्रेक्षकादिगत रस के कारण काव्यादि द्वारा प्रदर्शित अपारमार्थिक ललनादि विभाव हैं वहाँ सामान्यस्त्रीविषयक रति का ही भूद्धाररसरूप से आस्वाद होता है न कि विशेषस्त्रीविषयक रति का। क्योंकि वहाँ काव्यादि द्वारा वर्णित ललनादि विभाव सामान्यस्त्रीविषयक रति का ही आविर्भाव कराते हैं न कि विशेषस्त्री-विषयक रति का। इसका कारण यही है कि जब अभिनयद्वारा नट सीताविषयक रामरति का अनुकरण कर रहा है उस समय सामाजिक में जिस रति का आविर्भाव होता है वह सीताविषयक रति नहीं होती अपितु सामान्यस्त्रीविषयक रति होती है। क्योंकि काव्य में वर्णित सीतादि भट्टनायक व अभिनयगुप्त के अनुसार साधारणीकरण द्वारा ललनामात्र के बोधक हैं। अन्यथा सीतादि विभावों में परकीयात्वज्ञान होने से उनमें प्रेक्षक में रति का आविर्भाव सम्भव नहीं।^३

लौकिक स्त्री पुरुष में भी जब परानुरक्त बनितात्म्य विभाव से रति का आविर्भाव होता है वहाँ सामान्यविषयक रति ही आविर्भूत होती है न कि नियत-स्त्रीविषयक। क्योंकि उसमें भी परकीयात्वज्ञान होने से उन विशेष स्त्री से उसमें रति का आविर्भाव नहीं बन सफ़ता, किन्तु उसे सामान्यस्त्री समझकर उससे रति का आविर्भाव हो सकता है। अतः ऐसे व्यक्त में स्त्रीपुरुष में भी सामान्यविषयक

१ अतएव प्रेक्षकादिगतो रसो लोकोत्तर उच्यते । — ना. द. पृ. ३०२

२ यत्र विभावा परमाण्वेन सन्त प्रतिनियतविषयकमेव स्थापिते रसवभावादयन्ति । तत्र नियतविषयोन्नेष्टी रसास्वादमत्यय । युवा हि रागवती सुवतिमवलम्ब्य तद्विषयमेव रति भूद्धारमवाप्नुयति । — ना. द. पृ. २९९

३ ये पुनरपरमार्थमन्तोऽपि काव्याभिनयमात्रा सन्त इवोरसीता विभावान्ते श्रोतदुष्टाभू-प्रेक्षकाणां सामान्यविषयमेव स्थापिते रसवभावादयन्ति । यत्र च विषयविभागात्तरती रसास्वादनमत्य । न हि रागमय मोक्षदा भूद्धारैः शुक्तिमयाणे सामाजिकस्य सीताविषय-भूद्धार समुत्पद्यति । अपितु सामान्यस्त्रीविषयः । — ना. द. पृ. २९८

रति ही आविर्भूत होकर परिपुष्ट होती है। अतः वह रस सामान्यविषयक ही कहलायेगा न कि प्रतिनियतविषयक।^१

नाट्यदर्पणकार नट में भी रस की स्थिति मानते हैं। उनका कथन है कि जिस प्रकार वेश्या परानुरजनार्थं ही मभोग में प्रवृत्त होती है तथापि कभी वह स्वयं भी मभोग-जन्य आनन्द का अनुभव करने लगती है। जिस प्रकार गायक परानुरजनार्थं गायन में प्रवृत्त होता हुआ भी कदाचित् स्वयं भी तन्मय होकर गीतिजन्य आनन्द का अनुभव करता है उसी प्रकार नट यद्यपि प्रेक्षकादि को रसास्वादन कराने के लिए ही अभिनयादिप्रिया में प्रवृत्त हुआ है तथापि कदाचित् अभिनय करता करता स्वयं भी तन्मय होकर रस का आस्वादन करने लगता है अतः उस दशा में उसमें भी रस की स्थिति माननी चाहिए।^२ उस समय नटगत रोमाञ्चादि अनुभाव नटगत रस का प्रतीति कराते ही हैं।

सामाजिकों के मनोरञ्जन के लिए प्रवृत्त नट में रामादि अनुकार्य के अनुकरणरूप में अनुक्रियमाण स्तम्भस्वेदादि अनुभावों से नटगत रस का निश्चय नहीं होता क्योंकि नट में रस नहीं है। अतः स्तम्भस्वेदादि अनुभावों को रस का मान्तर्रीयक कैसे माना जा सकता है? इन शङ्का का समाधान नाट्यदर्पणकार ने यह किया है कि पररजनार्थं प्रवृत्त नट के स्तम्भस्वेदादि रस के कार्य (अनुभाव) ही नहीं हैं किन्तु वे प्रेक्षकगत रस के जनक होने से कारण हैं। अतः उन के द्वारा रस की प्रतीति न हाने में कोई दोष नहीं है।^३

नट में यद्यपि रस की सत्ता पहिले बतसायी जा चुकी है। अतः नट में रस की असत्ता बतलाना स्ववचनविरुद्ध है, तथापि कदाचित् ही नट में रस की सत्ता होती है जबकि वह रामादि का अनुकरण करते हुये तन्मय होकर उसका आस्वादन करता है। उस समय नट भी स्वचित्तगत रस का ही आस्वादन करता है न कि वहि रस का। प्रायः प्रेक्षकों के या सामाजिकों के रसास्वादनार्थं अभिनय में

१. यत्र तु परानुरक्तं अनितामवलम्ब्य सामान्यविषया रतिरप्ययमुपैति, तत्र न निश्चितविषयं शृङ्गाररसाभ्याम् । विभावानां सामान्यविषये स्थाव्याविर्भावकारणात् ।

—ना ८ पृ. २९७

२. न च नटस्य रसा न भवतीत्येवान्न । मध्यस्तिनो हि घनलाभेन पररत्यर्थं रतादि विप्रश्नवत्प्रत्ये कदाचित् स्वयमपि परां रतिमनुभवन्ति, गायकाश्च पर रञ्जयन्त कदाचित् स्वयमपि रज्यन्ते । एव नटोऽपि रामादिगत विप्रलम्भाद्यनुकुर्याच्च कदाचित् स्वयमपि तन्मयीभावमुपपादयेति ।

—ना ८ पृ. २९९

३. पररतविभावाद्यनुक्रियायां च पररञ्जदार्थं प्रवृत्तस्य नटस्य रामाभावेऽपि स्तम्भाकदाद्या भवन्तीति नेपथी रमनान्तरीयेकत्वमाशङ्कनीयम् । तेषां पररञ्जप्रयत्नरन्वेनारण्यत्वात् । नटगत हि स्तम्भास्य प्रेक्षकगतसत्ता न कारणम् । प्रेक्षकगतान्मु कार्याति ।

—ना ८ पृ. २९१

प्रवृत्त नट मे रस की स्थिति नहीं होती । अन्यथा उसकी अभिनयादि श्रियायें हो समाप्त हो जातीं । इसी अभिप्राय से यहाँ नट में रस की असत्ता कही गई है ।

नाट्यदर्पणकार भी भरत व अभिनवगुप्त आदि की तरह स्यायिभावों, रसों व भावों (शृङ्गि-मुनि-देवतादिविषयक रति आदि) के लोकप्रसिद्ध कार्य, कारण व सहचारियों को दृश्य व श्रव्य काव्य में क्रमशः अनुभाव, विभाव, व व्यभिचारी गत से व्यपदेश्य मानता है ।^१ स्तम्भस्वेदादि कार्यों को वह अनुभावगच्छ से इसलिये कहता है कि स्तम्भस्वेदादि में लिङ्गानिदय के बाद वे लिङ्गी रस का बोधन कराते हैं । अतः, 'अनु-लिङ्गानिदय के बाद भावयन्ति लिङ्गिन रस गमयन्ति' इस व्युत्पत्ति से ये अनुभाव कहलाते हैं । रत्यादि के आलम्बनकारण सीतादि ललना तथा उद्दीपनकारण शत्रु चन्द्र, उपवन आदि, वासनारूप से रामादि में विद्यमान व रसरूपता को प्राप्त होने वाले स्यायी भाव का विशेषरूप से आविर्भाव करते हैं । अतः 'विभावयन्ति विशेषरूपेण आविर्भावयन्ति वासनात्मतया म्यित रत्यादिवन्' इस व्युत्पत्ति से विभाव कहलाते हैं । लोक में रसोन्मुख रत्यादि स्यायिभाव के प्रति विशेषरूप से आभिमुख्येन चरण करने के कारण चिन्ता, श्रोत्रमुख्य आदि भाव 'विशेषेण आभिमुख्येन रसोन्मुख स्यायिन प्रति चरन्ति' इस व्युत्पत्ति से व्यभिचारी कहलाते हैं । यहाँ आभिमुख्य का पोषकत्व अर्थ है । इसलिए रसोन्मुख स्यायी के विशेषरूप से ये पोषक हैं—यह सिद्ध होता है । अथवा स्यायिभाव के होने पर भी ये चिन्तादिभाव कदाचिन् नहीं रहते हैं । जैसे रमायन का उपयोग करने वाले मुनि आदि में स्यायी भाव रति के होने पर भी ग्लान्यादि के न होने से स्यायिभाव से व्यभिचारित होने के कारण 'व्यभिचरन्ति-स्यायिनि सत्यपि केषि कदापि न भवन्ति' इस व्युत्पत्ति से व्यभिचारी कहलाते हैं ।^२

इनमें स्यायिभाव चेतनरूप होने से अजड हैं तथा धैर्यादि व स्वेदादि अनुभाव अमग्न ज्ञानरूप व जडरूप हैं । इसी प्रकार वनितादि व पर्वतादि विभाव अमग्न, चेतनरूप व अचेतनरूप होने से उभयात्मक हैं । इसी प्रकार निर्वेदादि व व्याघ्रादि व्यभिचारी भी अमग्न ज्ञानरूप व जडरूप होने से उभयात्मक हैं ।^३

इनमें अनुभाव, विभाव व व्यभिचारी रत्यादि के अमग्न, कार्य, कारण, सहकारिण होने से अप्रधान हैं तथा रत्यादि स्यायी भाव प्रकृषं को प्राप्त होकर

१. कार्य हेतु महचारी स्याघ्रादे बाध्यवर्तिनः ।

अनुभावो विभावश्च व्यभिचारी च कारणेन ॥ —नाट्यदर्पण, तृतीयविशेष, भा. ८

२. नाट्यदर्पण, तृतीयविशेष, पृ. ३०४

३. तत्र स्यायिनो रत्यादयः सुविदात्मकवाददृष्टा एव । द्विर्वादीनां स्वदादीनां अनुभावानां वनितादीनां पर्वतादीनां च विभावानां, निर्वेदादीनां व्याघ्रादीनां च व्यभिचारिणां यथासम्भवं गतिमन्तरागरीश्वरमन्त्रादिना जडाजडानुभवश्चम् ।

—नाट्यदर्पण, तृतीयविशेष, पृ. ३०४

अनुभावादि के प्रच्छादक होने से प्रधान है ।^१

प्रेषकादि आत्मस्थ मुख की तरह आत्मस्थ रस का आस्वादन करते हैं । मोदक की तरह बहिःस्थ रस का ग्रहण नहीं करते हैं । अन्यथा मोदक की तरह बहिःस्थ रस का वैयस ज्ञान मानने पर चर्वणारूप रसास्वाद संभव नहीं होगा । भयानक तथा कर्णरस के वाच्यप्रतिपादित विभाव से सामाजिक के चित्त में स्थित भय व शोक ही भयानक व कर्णरसत्व को प्राप्त होते हैं ।

यदि सामाजिकगत स्यामिभावो को रस न माना जायगा तो काव्य व नाट्य में तथा अन्यत्र वही भी बाहर रस के न होने से उसकी प्रतीति ही नहीं होगी । और असत् की यदि प्रतीति मानी जायगी तो ब्रह्मद्वयों का भी रसप्रतीति होनी चाहिए । अतः काव्यादि द्वारा विभावादिप्रतीति के बाद चौड़ा सामाजिक का स्यामी भाव ही रस बनता है । और उस रस का प्रतिपादक कारण होने से काव्य रसवान् कहलाता है ।^२

निष्कर्ष—

१. नाट्यदर्पणकार भट्टलोत्पल की तरह उपचित स्यामी भाव को रस मानते हैं ।

२. रस की स्थिति के मुख्य नायक-नायिका, प्रेषक, श्रोता, अनुसन्धाता तथा कदाचित् नट में भी मानते हैं ।

३. मुख्य स्त्री, पुरुष में नियतविषयक तथा सामान्यस्त्रीविषयक उभय प्रकार का रस रहता है । अतः उनमें नियतविषयोत्प्रेक्षी व सामान्यविषयोत्प्रेक्षी उभय प्रकार का रसास्वाद होता है । और प्रेषकादि में सामान्यस्त्रीविषयक अर्थात् सामान्यविषयोत्प्रेक्षी रसास्वाद ही होता है ।

४. मुख्य स्त्री, पुरुष में रसाम्बाद स्पष्ट होता है और प्रेषकादि में अस्पष्ट, क्योंकि पहिले में विभावादि पारमार्थिक हैं और प्रेषकादि में काव्यादि द्वारा असत् विभावादि का ही वर्णनात्मक प्रदर्शन होने से अपारमार्थिक हैं ।

१ एते आनुभावादयः स्यामिनः प्रति कार्य-कारण-सहकारिण्यत्वादेवाप्रधानम् । स्यामी तु प्रवर्षापरया एषा प्रच्छादनत्वात् प्रधानम् । —नाट्यदर्पण, तृतीय विप्लव, पृ. १०४

२ प्रतिपत्ताररसात्मकं गुणमिव रसमास्वादयन्ति । न पुनर्बहिःस्थ रस मोदनमिव प्रतीयति । अन्यो हि मोदकस्यास्वाद्योऽवयवश्च ग्रन्थयो रसस्य । न हि बहिःस्थस्य रसस्य ग्रन्थयमात्रेण रसास्वादश्चर्वणात्मकः संभवत्येते । भयानक-कर्णविभावादि काव्यार्थान् प्रतिरस्तुत्प्रेक्षो-द्यमंतया स्थिती भय-शोको भयानक-कर्णजनया परिणमन् । यदि च प्रतिरस्तु स्यामी एव न रसतया भवति तदा बहिःस्थस्य रसस्य ग्रन्थयोऽपि न शक्यति । काव्ये नटेऽन्यथा वा रसस्यासत्त्वात् । असत्त्वस्यापि प्रत्यये ब्रह्मद्वयस्यापि प्रतीतिः स्यात् ।

५ परम्य रस का परोक्ष ज्ञान ही होता है न कि प्रत्यक्षात्मक ।

६ रसास्वादिता स्वात्मस्य रस का ही आस्वादन करते हैं न कि वहि स्य रस का ।

७ रस चित्तवृत्तिविशेष होने से चेतन मामाजिक में ही रहता है, अचेतन काव्यादि में नहीं । काव्यायं प्रतिपत्तिद्वारा विभावादि का प्रतिपादक होने से काव्य को सरस कहा जाता है न कि काव्य में रस की स्थिति होने से ।

भट्ट लोल्लट तथा नाट्यदर्पणकार में साम्य—

१ दोनों ही विभावादि से उपचित स्थायी भाव को रस मानते हैं ।

२ दोनों ही स्थायी को स्थिति रस से पूर्व मानते हैं ।

३ दोनों ही अनुकायं तथा अनुकर्ता में रसम्यति मानते हैं ।

वैषम्य—

१ भट्ट लोल्लट प्रेक्षकादि में रसम्यति नहीं मानता किन्तु नट में आरोपित रति का ज्ञान प्रेक्षक को होता है और उस ज्ञान से ही वह आनन्दानुभूति प्रेक्षक में मानता है । जबकि नाट्यदर्पणकार प्रेक्षकादि में भी रस की स्थिति मानने हैं ।

२ भट्ट लोल्लट वहि म्य (नटस्य) रति का ज्ञान द्वारा आस्वाद मानता है जबकि नाट्यदर्पणकार वहि म्य रस के ज्ञान का निषेध कर आत्मस्य रस का आस्वादन बनलाते हैं ।

३ भट्ट लोल्लट अनुकायं में मुख्यतया रस की स्थिति और अनुकर्ता नट में अनुकायं रामादिस्पर्ता के अनुमन्थान स गौणरूप में रस की स्थिति मानता है । जबकि नाट्यदर्पणकार अनुकायं व अनुकर्ता तथा प्रेक्षकादि में मुख्यरूप से ही रस की स्थिति मानने हैं । हाँ, इतना अवश्य है कि मुख्य स्त्री-पुरुष में स्पष्ट रस की स्थिति तथा अनुकर्ता व प्रेक्षकादि में अस्पष्ट रस की स्थिति के मानने हैं ।

इसका कारण यह है कि भट्ट लोल्लट रस की स्थिति अनुकायं रामादि में मानता है न कि सामाजिक में । सामाजिक को तो अनुकर्ता नट में अनुकायं रामादिस्पर्ता के आरोप या अनुमन्थान द्वारा गौणरूप में प्रतीयमान रति के ज्ञान से केवल आनन्दानुभूति होती है । अनुकर्ता नट में ज्ञात रति सामाजिक के आनन्द का कारण होती है । अतः वह रति आनन्दरूप रस की जनक होने से रस कहताही है । इस तरह रस के वस्तुन अनुकायंगत होने से अनुकायं राम के स्तम्भस्वेदादि अनुभावा से उस रस का प्रत्यायन तथा अनुकायं के ही चिन्ता प्रोत्सुकादि व्यभिचारियों से उसको परिपुष्टि सम्भव है । किन्तु नाट्यदर्पणकार जो कि प्रेक्षक में वास्तविक रस की स्थिति मानता है, उसके मत में लौकिक स्त्रीपुरुष तथा काव्यादि में उपनिबद्ध सत्तनादि विभावा से प्रेक्षक में विद्यमान रति स्थायिभाव का आविर्भाव हो जाने पर भी उसको प्रतीति लौकिक स्त्रीपुरुषात् प्रयान अनुकायंगत वटासादि अनुभावों से, तथा उसकी परिपुष्टि अनुकायंगत चिन्ता, धृति आदि व्यभिचारियों

से नहीं बन सकती। अतः नाट्यदर्पणकार ने प्रेक्षकगत रस की प्रतीति व परिपुष्टि (उत्कर्ष) सामाजिकगत अनुभावों तथा तद्गत ही व्यभिचारियों से मानी है।^१

समीक्षा—

नाट्यदर्पणकार ने लौकिक स्त्रीपुरुष तथा काव्यादि में उपनिबद्ध सीतादि-विभावों से, रामादिगत स्तम्भस्वेदादि अनुभावों से, रामादिगत चिन्ता-ग्लानि आदि व्यभिचारिभावों से सामाजिक रति का आविर्भाव माना है। किन्तु सीतादि रामादिव्यक्तिविशेष के प्रति ही विभाव हैं। ऐसी स्थिति में इन सीतादि विभावों से सामाजिक में रति का आविर्भाव कैसे हो सकता है? सीतादि में सामाजिक की परकीयात्वज्ञान होने से उस स उत्तम रति का आविर्भाव तो दूर रहा, ब्रीडा आदि भावों का ही उदय होगा। स्त्री-पुरुषगत प्रेम को देख कर सज्जन सहृदय में लज्जा भाव ही उत्पन्न होगा न कि रति का आविर्भाव। इसी प्रकार रामादिगत जिन स्तम्भ-स्वेदादि की तथा चिन्ताग्लानि आदि व्यभिचारिभावों को नाट्यदर्पणकार ने विभाव-श्रेणि में प्रविष्ट कर सामाजिकनिष्ठ रति के आविर्भाव में कारण माना है वह भी संभव नहीं क्योंकि सामाजिक से भिन्न व्यक्ति में रहने वाले अनुभावों व व्यभिचारि-भावों से सामाजिक की रति का आविर्भाव न होने से उनकी सामाजिक रति का विभाव कैसे माना जा सकता है? इसीलिए तो अभिनवगुप्त आदि ने सीतादि विभावों, रामादिगत स्तम्भस्वेदादि अनुभावों तथा रामादिगत चिन्ता ग्लानि आदि व्यभिचारिभावों का साधारणीकरण मानकर उनमें व्यक्तिविशेषसम्बद्धता का परिहार कर साधारणीकृत रूप से उनकी प्रतीति मानी है तथा उन साधारणीकृत विभावादि से आविर्भूत सामाजिक रति की भी व्यक्तिविशेषनिष्ठरूप से अभिव्यक्ति न मानकर रतितत्त्व साधारण धर्म रूप से ही अभिव्यक्ति मानी है। किन्तु नाट्य-दर्पणकार तो व्यक्तिविशेषसम्बद्ध विभावों अनुभावों व व्यभिचारिभावों से प्रेक्षक-निष्ठ रति का आविर्भाव मानता है^२ और आविर्भूत रति को व्यक्तिविशेषनिष्ठ मानता है और उत्कर्षप्राप्त उसी रति को रस मानता है।

भट्टलोल्लादि यद्यपि व्यभिचारी भावों से उपचित लौकिक स्थायिभाव को ही रस मानते हैं। किन्तु वे अनुकायगत लौकिक स्थायिभाव को रस मानत हैं न कि प्रक्षकगत स्थायिभाव को। अतः अनुकायं रामादिगत स्थायिभाव को सीतादि विभावों से उत्पत्ति या आविर्भाव मानन में, रामादिगत स्तम्भस्वेदादि से उनकी प्रतीति मानने में तथा चिन्ता, ओमुक्थ आदि व्यभिचारिभावों से उनकी उपचित मानने में किसी प्रकार की बाधा नहीं है। क्योंकि वे विभावादि रामादिरति के प्रति वस्तुतः कारण कार्य व महत्कारी हैं।

१ विभावादिभिन्नतनोदीपनरूपैर्वाहं हेतुभि सत एवाविर्भावात्, व्यभिचारिभिर्गान्धादिभो रतिरभिन-गरीरर्वादि परिषेणोपाच्च द्वितीयेन । —ना द पृ २९०

२ ये तु स्थायिगता काव्याभिनयोपदर्शिताश्च व्यभिचारिणोऽनुभावा वा ते परमिन् रसो पुण्येन स्थायिनमुन्मोतयन्ति ते विभावा एव जनकस्यान् । —ना द पृ ३०१

दूसरी बात यह है कि नाट्यदर्पणकार रत्नादि की रसम्यक्ता में परिपत्ति के लिए स्पष्टानुभावनिश्चेयता को कारण मानते हैं। किन्तु प्रेक्षकगत रस में स्पष्टानुभावनिश्चेयता नहीं है अर्थात् स्पष्ट अनुभावों के द्वारा उसकी प्रतीति नहीं होती। क्योंकि काव्य व नाट्य में निबद्ध ललनादिविभाव अपारमार्थिक हैं। अतः उन अपारमार्थिक विभावों से रस की स्पष्ट प्रतीति नहीं होती। रस की स्पष्ट प्रतीति न होने से रसजन्य स्तम्भ स्वेदादि अनुभाव तथा चिन्ता श्रोत्रमुक्थ प्रादि व्यभिचारिभाव भी अस्पष्ट हैं। किन्तु लौकिक स्त्रीपुरषो में विभावादि के पारमार्थिक होने से उनमें रस स्पष्ट है और रसजन्य अनुभाव व व्यभिचारिभाव भी स्पष्ट हैं। अतः वहाँ स्पष्टानुभावनिश्चेयता है। इसीलिए लौकिकस्त्रीपुरुषगत रस की अपेक्षा प्रेक्षकगत रस में अस्पष्टता होने के कारण उसे लोकोत्तर अर्थात् लोकविलक्षण कहा गया है।^१ अतः प्रेक्षकगत रस में उनके अनुसार ही स्पष्टानुभावनिश्चेयता न होने से उसे पूर्णरूप से रसत्वप्राप्ति ही नहीं है।

तीसरी बात यह है कि प्रेक्षक में रसकी अस्पष्ट प्रतीति मानना भी सगत नहीं है। क्योंकि काव्य में गुणालङ्कारसंस्कृत शब्दों में उपनिबध्द्यमान व नाट्य में नट द्वारा शिक्षाभ्यास से निष्पादित अभिनयकौशलपूर्वक प्रदर्श्यमान विभावादि की प्रेक्षक प्रत्यक्ष के समान वास्तविक मानते हैं। इसीलिए कहा है—

शब्दोपहितरूपान्तां बुद्धेर्विषयता गतान् ।

ग्रन्थसमिव वसादोन् साधनत्वेन मन्यन्ते ॥

जैसा कि शबुक् ने भी कहा है कि नाट्य में नट शिक्षा व अभ्यास के द्वारा निष्पादित कौशल से इस प्रकार विभावादि का अभिनय करता है कि जिससे प्रेक्षक नट में कृत्रिम व वस्तुतः अविद्यमान विभावादि को भी कृत्रिम नहीं समझते। अतः काव्योपनिबद्ध तथा अभिनय द्वारा प्रदर्शित विभावादि की अस्पष्टता का प्रश्न ही उत्पन्न नहीं होता।

विश्वनाथ—

साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ ने लोचनकार अभिनवगुप्त के आधार पर मम्मट द्वारा प्रतिपादित रसस्वरूप का ही निरूपण किया है। उन्होंने मायागणीकरण द्वारा अमल अलौकिक विभावन, अनुभावन व शरीर में सर्वत्र सञ्चारण व्यापार द्वारा अलौकिक विभाव, अनुभाव व व्यभिचारिसंज्ञाओं से व्यपदेश्य कार्य, कारण व सहकारिकारणों से सामाजिक हृदय में वासनारूप से पूर्व में ही विद्यमान रत्नादि

१. केवल मुख्यस्त्रीपुरुषों स्पष्टतैव रूपेण रसः । विभावाना परमार्थमत्त्वान् । अत एव तत्र व्यभिचारिणानुभावाश्च रसजन्या अस्पष्टाः ॥ अन्यत्र तु प्रेक्षकादौ ध्यानेनैव रूपेण । विभावानामपरमार्थमत्त्वानेव वाक्यादिना दर्शितान् । अत एव व्यभिचारिणानुभावाश्च रसानुकारेण स्पष्टा एव । अतएव प्रेक्षकादिभ्यो रसो मोक्षान्तर उच्यते ।

वा रतित्वादि सामान्यरूप से उद्बोध माना है तथा प्रत्यक्षादिविलक्षण रसनरूप-
आस्वाद को प्राप्त साधारणीकृत रत्यादि को या उनके अलौकिक ज्ञानरूप
आस्वादन को ही रस माना है। उनके अनुसार जिन सहृदयों में, लोक में सीतादि
कारणों, रामादिगत कटाक्षभुजाक्षेपादि कार्यों व लज्जा श्रोतुमत्यादि सहकारिकारणों
से अनुमान द्वारा रति का ज्ञान होकर उसके सस्कार बन चुके हैं तथा जन्मान्तर
के भी रत्यादिसस्कार विद्यमान हैं, उन्हीं को रसास्वादन होता है अन्य जरन्नेयाधिको
या मीमांसकदुर्बुद्धों को नहीं। इस रीति से उन्होंने रसास्वाद में इस जन्म की
तथा प्रायोजन्य की वासना की कारणता स्पष्ट बतलाई है। जैसे—

‘न जायते तदास्वादो विना रत्यादिवासनाम् । वासना चेदानीन्तनी
प्राक्ननी च रसास्वादहेतुः । तत्र यद्याद्या न स्यात्तदा श्रोत्रियजरन्मीमांसकादीनामपि
सा स्यात् । यदि द्वितीया न स्यात्तदा यद्वागिणामपि वेपाचिद्रसोद्बोधो न दृश्यते
तत्र स्यात् । उक्तं च धर्मदत्तेन—

‘सवासनाना सभ्याना रसस्यास्वादन भवेत् ।
निर्वासनास्तु रङ्गान्तः काष्ठकुड्याश्मसन्निभाः ॥’

विभावादि व रत्यादि के साधारणीकरण के कारण प्रमाता सहृदय का भी
आत्मानुप्रवेश रत्यादिरूप काव्याशेषवस्तु में हो जाता है। इसको उन्होंने—

‘प्रमाता तदभेदेन स्वामानं प्रतिपद्यते’ (सा ८ ३, परि. वा. १०)

इन शब्दों से बतलाया है।

विश्वनाथ अभिनवगुप्त की तरह इस तथ्य का भी स्पष्ट उल्लेख करता है
कि लौकिक रति, लोक प्रादि स्यायिभाव लोकसम्बद्ध दशा में चाहे स्वस्वभावा
नुसार सुख व दुःख के कारण हो, किंतु काव्यसंयय प्राप्त कर अलौकिक विभावादि
की चर्चना से उद्बुद्ध होने पर देशकालव्यतिविशेषसम्बद्ध लौकिक दशा से
हटकर अलौकिक बनने पर एकान्ततः सुख के ही जनक हैं।^१

यदि काव्य में शोकादि भाव भी अलौकिक होने से सुख के जनक हैं तो
हरिश्चन्द्रादिचरित के प्रतिपादक काव्य के अध्ययन व तत्सम्बन्धी नाट्य के देखने
से सहृदयों को ग्रथपातादि क्यों होते हैं ? इसका समाधान करते हुए विश्वनाथ
कहता है कि ग्रथपातादि का दुःख से ही कोई सम्बन्ध नहीं है। वे तो चित्त के
द्रवीभाव से होते हैं।^२ और चित्त के द्रवीभाव का एवान्तन दुःख से सम्बन्ध नहीं
है, अपितु हर्ष से भी ग्रथपातादि कार्य लोक में दृष्टिगोचर होते हैं।

१. हेतुत्व शोर्हर्षादियंतेभ्यो मोहसंश्रयात् ॥

शोर्हर्षादयो लोके जयन्ती नाम लौकिकाः ।

अलौकिकविभावश्च प्राप्तेभ्य काव्यसंश्रयात् ॥

सुख सञ्जायते तेभ्य सर्वेभ्योऽपीति वा लति ।

२. ग्रथपातादयस्तद्द्रष्टृत्वाच्चेतनो भवा । —सा. ८, तृ. प. वा. १, ७, ८

विश्वनाथ रस का आश्रय अनुकार्य रामादि को नहीं मानता, क्योंकि सीता आदि के दर्शन से उद्बुद्ध रामरति राम में ही रहती है अन्य किसी व्यक्ति में नहीं। और रस की प्रतीति एक काल में अनेकों सहृदयों में होती है। सीतादर्शन से उद्बुद्ध रामरति लौकिक है जब कि रस अलौकिक है। तथा सीता के दर्शन में राम में उद्बुद्ध होने वाली रति नाट्यदर्शन व काव्यश्रवण से अन्तरायमुक्त भी हो गई है। क्योंकि सीता के दर्शन तथा राम में उद्बुद्ध रति में नाट्यदर्शन व काव्यश्रवण से व्यवधान भी हो गया है। वहाँ कारण कार्य का माक्षात् सम्बन्ध नहीं रहा है। अतः नाट्यदर्शन तथा काव्यश्रवण से उद्बुद्ध होने वाले रस का आश्रय अनुकार्य राम नहीं है।^१

विश्वनाथ अनुकर्ता नट में भी रस की स्थिति नहीं मानता। क्योंकि वह शिक्षा अभ्यास आदि के बल से वाचिक, आङ्गिक, आहार्य तथा मात्स्विक रूप द्वारा प्रकार के अभिनयों द्वारा अनुकार्य रामादि की मरूपता का प्रदर्शन करता है। यदि उसको रमास्वादन होगा तो वह उसमें तन्मयीभाव प्राप्त कर लेगा और रामादि की मरूपता का प्रदर्शन नहीं कर सकेगा जो कि उसका वास्तविक कार्य है। दूसरी बात यह है कि अनुकर्ता पात्र है, पात्र का कभी रसास्वादन नहीं होता।^२

किन्तु नट में सर्वथा रसास्वादकता का अभाव विश्वनाथ नहीं मानता। नट भी शिक्षा व अभ्यास के बल में रामादिसम्पत्ता का प्रदर्शन न कर काव्यार्थ की भावना से रामादि की मरूपता का प्रदर्शन करता है तो वह सहृदयश्रेणि में प्रविष्ट होने से रमास्वादन का भाजन हो जाता है।^३

रस न कार्य है न ज्ञाप्य है अपितु दोनों में वितरण है। न निर्विकल्प-ज्ञानग्राह्य है तथा न सविकल्पज्ञानग्राह्य, अपितु म्यानुभूतिमय है, इत्यादि बातें मम्मटप्रतिपादिन रस के ममान ही हैं, उनमें कोई अन्तर नहीं है।

उपयुक्त रीति से साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ ने भी मम्मटप्रतिपादित अभिनवगुप्त के मत के अनुसार ही रस का विवेचन किया है किन्तु उसमें कुछ अन्तर भी माना है। उस अन्तरमात्र का यहाँ दिग्दर्शन किया जा रहा है।

१ पारिमित्यान्लोकिक्त्वात् मान्तरायतया तथा ।

अनुकार्यस्य रसातेरुद्बोधो न रसा भवत् ॥ —सा २ सू ५ रि. का. १८

२ शिक्षाभ्यासादिमात्रेण राश्रवादे. मरूपताम् ।

दर्शनप्रतको नैव रसस्यास्वादनो भवेत् ॥ —वही का १९

३ काव्यार्थभावनतन्मयमपि मम्मटदास्यदम् । —वही का २०

यदि पुनरतोऽपि काव्याश्रयभावनया रामादिमरूपतामन्मनो दग्धेत्तदा मोक्षेण मम्मदस्य एव स्यात्ते ।

विश्वनाथ ने 'व्यक्नः स तैर्विभावाद्यैः स्थायिभावो रसः स्मृतः' इस कारिका का अर्थ विभावादि द्वारा रूपान्तर मे परिणतिरूप से व्यक्तीकृत स्थायिभाव रस होता है, ऐसा माना है। इसीलिए उन्होंने इस कारिका का व्याख्यान प्रस्तुत करते हुए कहा है कि^१ व्यक्त अर्थात् दध्यादिग्याय से रूपान्तर को प्राप्त हुआ व्यक्तीकृत स्थायिभाव ही रस है। दीपक से पूर्वसिद्ध घटकी अभिव्यक्ति की तरह पूर्वसिद्ध रस की विभावादि से अभिव्यक्ति नहीं होती है। अर्थात् रस पूर्वसिद्ध वस्तु नहीं है किन्तु जिस प्रकार दूध दहीरूप मे परिणत होता हुआ ही दधि कहलाता है उसी प्रकार स्थायिभाव ही रूपान्तरता को प्राप्त होता हुआ रसज्ञा को प्राप्त होता है। जिस प्रकार दीपक के द्वारा पूर्वसिद्ध घट की अभिव्यक्ति होती है उस प्रकार पूर्वसिद्ध रस की विभावादि द्वारा व्यक्ति नहीं होती। विभावादि के सयोग से रत्यादि स्थायिभाव चिदानन्दचमत्काररूपता मे परिणत होता हुआ रस कहलाता है। साहित्यदर्पण के टीकाकार श्री रामचन्द्र ने इसको व्याख्या करते हुए निम्न रीति से इसका स्पष्टीकरण किया है—^२ 'जिम प्रकार छटाई के सयोग से दूध दधिरूप मे परिवर्तित हो जाता है, जिस प्रकार आमिषा (तप्त दुग्ध मे दधि के सयोग से फटे हुए दूध का स्थूल भाग) कपूर, खाड, मरिच आदि के योग से रूपान्तर मे परिवर्तित होकर प्रपाणक रस कहलाता है उसी प्रकार रत्यादि स्थायिभाव काव्य मे शब्दों द्वारा उपस्थापित विभावादि के सम्बन्ध से चिदानन्दरूप रूपान्तरता को प्राप्त होकर रस कहलाता है। अर्थात् रत्यादि स्थायिभाव ज्ञानरूपतापत्ति के कारण रस कहलाते हैं। इसीलिए रस मे स्वप्रकाशता और अखण्डता की सिद्धि हो जाती है क्योंकि^३ वेदान्तमत में ज्ञान स्वप्रकाश और अखण्ड है। अतः तदुत्पत्ति रत्यादि मे भी स्वप्रकाशता और अखण्डता मानने मे भी कोई बाधा नहीं है। यदि रत्यादि स्थायिभाव ज्ञान से भिन्न होते तो उनमे स्वप्रकाशता की सिद्धि नहीं होती। इसी प्रकार प्राचीनों का उद्धरण देते हुए एक स्थान पर उन्होंने कहा है कि^४ रस ज्ञान से अभिन्न है।

१. व्यक्ती दध्यादिग्यायेन रूपान्तरपरिणतो व्यक्तीकृत एव रस ।

न तु दीपेन घट इव पूर्वसिद्धो व्यज्यते । —सा. द. तु. प. पृ. ७६

२. पयो यथात्मयोगेन रूपान्तरपरिणत सद् दृश्यते । यथा आमिषा कपूररसमरिषा-
दियोगेन रूपान्तरपरिणता प्रपाणकमुच्यते । तथा रत्यादि स्थायी भाव काव्योपस्थापित-
विभावादियोगेन रूपान्तरपरिणतचिदानन्दचमत्कारस्वरूप प्राप्त रस ।

—सा. द. विद्वति, पृ. ६६

३. रत्यादिज्ञानतादात्म्यादेव यस्माद् रसो भवेत् ।

ततोऽप्य स्वप्रकाशत्वमखण्डत्वं च सिध्यति ॥

यदि रत्यादिश्च प्रकाशगरीरादतिरिक्त स्यात्तदैवाप्य स्वप्रकाशत्व न सिध्येत् । न च तथा ।
तादात्म्यागोचारात् ।

—सा. द. तु. प., पृ. ९४-९५

४. 'रस्यमाननामाप्रसारस्वाग्रवासगरीरादनन्य एव हि रसः ।'

—सा. द. तु. प., पृ. ७९

‘यद्यपि चिरकाल से विनष्ट रामादिरति का रूपान्तर में परिणाम नहीं बन सकता तथापि यहाँ रत्यादिपद ने रामादिरति का ग्रहण नहीं है अतः रत्यादिनादान्म्यापन्न सामाजिकगत रत्यादिवासना का ग्रहण है। इसीलिए काव्य-प्रकाशकार ने कहा है कि सामाजिकों में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि भाव यहाँ रत्यादिपद में गृहीत हैं न कि चिरविनष्ट रामादिरति। जो वामना को नहीं मानते हैं उनके मन में व्यक्तीकृत एवं ऐसा कहा है। अर्थात् ज्ञान के विषय बन हुए रत्यादि ही रस हैं न कि वस्तुभूत रत्यादि। तात्पर्य यह है कि ज्ञान के विषय रत्यादि रस हैं और ज्ञान के विषय अतीत अनागत पदार्थ भी होते हैं जिनकी ज्ञानकाल में सत्ता नहीं होनी। अतः रति के नष्ट हो जाने पर भी रत्यादि ज्ञान के विषय बन सकते हैं और उनका रसरूप में परिणाम सम्भव है। इस प्रकार मूल में मूलकार ने दो मतों का उल्लेख किया है। प्रथम मत के अनुसार ज्ञानरूपता को प्राप्त रत्यादि रस हैं और दूसरे मत के अनुसार ज्ञानविषयभूत अर्थात् प्रतीयमान रत्यादि रस हैं। ज्ञानविषयता और प्रतीयमानता अतीत रत्यादि में भी बन सकती है अतः ज्ञानकाल में उनकी सत्ता की अपेक्षा नहीं।

रूपान्तरता को प्राप्त रत्यादि ही रस हैं इसके समर्थन में मूलकार ने दृष्टान्त दिया है कि जैसे ‘ओदन पचति’^१ इस वाक्य में पाकसम्बन्ध से रूपान्तरता को प्राप्त तण्डुल ओदन कहलाना है उसी प्रकार प्रतीतिसम्बन्ध से चिदानन्दरूपता को प्राप्त रत्यादिनादान्म्याध्यवसित सामाजिकवासना रस कहलाती है। इसीलिए आचार्य अभिनवगुप्त ने लोचन में ‘रसा प्रतीयन्ते इति त्वोदन पचतीतिविद् व्यवहार’ यह कहा है।^२ जैसे तण्डुलों में पाक से पूर्व ओदनता नहीं है किन्तु पाकसम्बन्ध से प्राप्त तण्डुलों की ओदनता को सिद्ध की तरह मानकर हममें वर्तमान-विभक्ति का निर्देश किया है उसी प्रकार प्रतीतिसमकालिक रत्यादि के रसत्व को सिद्ध मानकर ‘रसा प्रतीयन्ते’ यह उक्ति है।

काव्य में उपस्थानित विभावादि के योग से चिदानन्दरूपता को प्राप्त रत्यादि ही विरचनाय के मत में रस हैं इसीलिए उन्होंने आगे स्पष्ट कहा है—

१ तनु चिरदिनष्टस्य रत्यादे कस्य रूपान्तरतापत्तिरिति चेत् न । रत्यादिपदेन रत्यादि-
नादान्म्याध्यवसिताया सामाजिकवासनाया लक्षणतः । तदुक्तं प्रकाशकृत-सामाजिक-
वासनारूपता स्थितौ रत्यादिर्भावः, इति । —सा. द. वि., पृ. ७६

२ यदा पाकसम्बन्धेन ओदनस्य प्राप्ततण्डुल-छादनस्य व्यवहित्यत एव प्रतीतिसम्बन्धेन
रसरूपं प्राप्ता सामाजिकवासना रस-रूपेण व्यवहित्यत इति भावः । —सा. द. वि., पृ. ७६

३ यदा तण्डुलानां पाकपूर्वओदनस्य नास्ति तदा रसोदनेनमपि प्राप्ताशुर्वं रस-
तत्पर्यम् । —सा. द. वि., पृ. ७६

रत्यादिर्ज्ञानतादात्म्यादेव यस्माद् रसो भवेत् ।

ततोऽस्य स्वप्रकाशत्वमलण्डत्व च सिध्यति ॥

—सा द परि ३

इसीसे रस में स्वप्रकाशता व अलण्डता की सिद्धि हो जाती है क्योंकि ज्ञान वेदान्तमत में स्वप्रकाश और अलण्ड है । अतः तदभिन्न रत्यादिरूप रस भी स्वप्रकाश व अलण्ड है । अतः वह ज्ञान से भिन्न नहीं है क्योंकि रसस्थल में ज्ञान ही रस का आस्वाद है । रस के ज्ञानरूप होने से ही विश्वनाथ ने यह प्रश्न उपस्थित किया है कि रस भी ज्ञानरूप है और व्यञ्जना भी प्रतीतिविशेषरूप होने में ज्ञानरूप है अतः दोनों के एक होने से इनमें व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव की उत्पत्ति कैसे होगी ? उपर्युक्त उद्धरणों से स्पष्ट सिद्ध होता है कि रस चिदानन्दवमत्कारूप है और रत्यादि स्थायिभाव चिदानन्दरूपता को प्राप्त होते हुए ही रस कहलाते हैं ।

समीक्षा

किन्तु आचार्य विश्वनाथ का यह कथन कि रत्यादि स्थायिभाव ज्ञान-विषयता को प्राप्त होकर ज्ञानरूप बन जाता है, यह कथन युक्त प्रतीत नहीं होता । क्योंकि लोक व शास्त्र में कहीं भी ज्ञानविषय घटादि का ज्ञानरूप नहीं माना जाता । विषय तथा विषयी में भेद लोकप्रसिद्ध है । वासनामय रत्यादि भी ज्ञान व विषय हैं न कि ज्ञानरूप । इसीलिए भगवान् शङ्कराचार्य ने सकल जगत् को जानाकार मानने वाले विज्ञानवादी यागाचार्य बौद्ध व मत का प्रयाख्यान करते हुए घटादि विषयों का पृथक् अस्तित्व सिद्ध करते हुए घटादि की विज्ञानाकारता का निराकरण किया है ।^१ पण्डितराज जगन्नाथ ने भी रत्यादि को साक्षिभास्य बतलाया है न कि साक्षिरूप ।

अपि च वासनामय रत्यादि के ज्ञानरूपता को प्राप्त होकर ज्ञानरूप बन जाने पर यागी द्वारा समाधि में अनुभूयमान आरमानन्द में तथा रसिक द्वारा रसास्वादनसमय में अनुभूयमान रसानन्द में किसी प्रकार का भेद न होने से रसानन्द को ब्रह्मास्वादमहोदर (ब्रह्मास्वादमदृश) कहना असंगत होगा । जैसे दूध का दधिरूप परिणाम मानने पर दूध का पृथक् अस्तित्व नहीं रहता किन्तु केवल दधि ही रहता है । उसी प्रकार रत्यादि का जानाकार परिणाम मानने पर ज्ञान की ही सत्ता रहेगी न कि रत्यादि की । रसगगाधर ने इसीलिए रत्याद्यवच्छिन्न या रत्यादिविशिष्ट चिन् को रस माना है न कि शुद्ध ज्ञानरूप चिन् को ।^२ अर्थात् केवल

१ न हि कश्चिदुपलब्धिमेव स्तम्भं कुड्यं चैव उपलभत । उपलब्धिविषयत्वेनैव तु स्तम्भ-कुड्यादीन् सर्वे लोकिना उपलभन्त । —ब्र. सू. शा. भा. भा. २, पा. २ गृ. २८

२ यस्तु तन्तु वन्द्यमाणश्चिन्स्वरस्येन रत्याद्यवच्छिन्ना भगनाकरता चिदेव रसः ।

चित् रस नहीं, अपितु रति और चित् दोनों मिलकर रस कहलाते हैं। रसास्वादन-दशा में केवल आत्माकारा चित्तवृत्ति रस नहीं होती। अपितु रत्याद्युपहितस्वरूपानन्दाकारा चित्तवृत्ति रस होती है।^१ अतः रत्यादि को प्रकाशशरीर में भिन्न मानना ही हागा।

स्वयं विश्वनाथ ने भी—

‘प्रतीयमान प्रथम प्रत्येक हतुरच्यते ।
ततः समिलिनं सर्वो विभावादि सचेतसाम् ।
प्रपाणकरसंन्यायाच्चर्च्यमाणो रसो भवेत् ॥

—सा द तृ प का १६

व द्वारा चर्वणाविषयीभूत विभावादिसमष्टि को रस बतलाते हुए रस की एवान्ततः ज्ञानरूपता का निपद्य ही प्रकारान्तर से किया है।

यद्यपि रत्यादि का रत्यादिज्ञान के साथ तादात्म्य मानकर रस की ज्ञान-स्वरूप विश्वनाथ ने सिद्ध किया है तथापि तादात्म्य मानने पर भी रस में शुद्ध ज्ञान-रूपता की उपपत्ति नहीं हो सकती। जैस ‘मुख चन्द्र’ इस उदाहरण में उपमेय मुख का उपमान चन्द्र के साथ तादात्म्य मानने पर भी मुख में सर्वथा चन्द्ररूपता नहीं बन जाती है। अर्थात् मुख में चन्द्ररूपता की प्रतीति होने पर भी मुख चन्द्रस्वरूप से अतिरिक्त ही रहता है उसी प्रकार रत्यादि में ज्ञानतादात्म्य मानने पर भी रत्यादिक ज्ञानरूप प्रकाशशरीर से अतिरिक्त ही रहते हैं। ‘असं रत्यादिकं यदि प्रकाश-शरीरादतिरिक्तं स्यात्तदास्य स्वप्रकाशत्वं न सिद्ध्येत् । न च तथा ।’ यह कथन उपयुक्त प्रतीत नहीं होता। अर्थात् यदि रत्यादि को रसस्वरूप न मान कर रत्यादि-ज्ञान को ही रसस्वरूप माना जाय तो भी रत्यादिज्ञान का अन्य ज्ञानों में भेद कराने बान रत्यादि का विशेषणरूप के भान मानना ही पड़ेगा। अन्यथा ज्ञान-वेन सभी घटपटादिज्ञानों में रसत्वप्रसक्ति होने लग जायगी। क्योंकि जैस रत्यादि का रत्यादिज्ञान के साथ तादात्म्य माना जा सकता है वैसे घटपटादि का भी घटपटादि-ज्ञान के साथ तादात्म्य है? अतः वे भी रत्यादि की तरह ज्ञानरूप ही हैं।

यदि रत्यादि को ज्ञानरूप मानकर शुद्धज्ञान को ही रसरूप माना जायगा तो रसास्वाद और ब्रह्मास्वाद में किसी प्रकार का भेद न होने में रसास्वाद को ब्रह्मास्वादसहोदर कहना भी अनुपपन्न हो जायगा। क्योंकि ब्रह्मास्वाद में आत्म-व्यतिरिक्त किसी वस्तु का सम्पर्क नहीं होता और रसास्वाद में आत्मव्यतिरिक्त रत्यादि की भी चर्वणा है। यही रसास्वाद की ब्रह्मास्वाद से विशेषता है और इसीलिए रसास्वाद को ब्रह्मास्वादसहोदर कहा गया है। किन्तु रसास्वाद में आत्मव्यतिरिक्त रत्यादि की चर्वणा न मानी जायगी तो यह भेद नहीं बन सकेगा।

१ यदा विभावादिचक्षुषामहिम्ना महदव्यस्य निजमहन्मयतावशमिषित्वेन तत्प्रकाशरूपस्य स्वस्वरूपानन्दाकारा चित्तवृत्तिरुपजायते । —र ग पृ २०

श्रीमधुसूदन सरस्वती

अद्वैतसिद्धि, अद्वैतगण, सिद्धान्तविन्दु आदि अद्वैतविषयक ग्रन्थों के निर्माता प्रसिद्ध अद्वैतवादी आचार्य श्री मधुसूदन सरस्वती भगवान् कृष्ण के गुणों से इतने आकृष्ट हुए कि वे जीवन के अन्तिम दिना में कृष्ण के परम भक्त बन गए। कृष्णभक्ति से ओत प्रोत होने पर उन्होंने भक्तिरस के प्रतिपादक 'भक्तिरसायन' ग्रन्थ का निर्माण किया। इस ग्रन्थ में उन्होंने भक्ति को ही उत्कृष्ट रस सिद्ध किया है। साथ ही रसविषयक 'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्ति' इस सूत्र का समन्वय भी भक्तिरस में किया है। उसी का यहाँ संक्षेप में निरूपण किया जा रहा है।

सर्वप्रथम भक्तिसामान्य का लक्षण प्रस्तुत किया है जो कि भक्ति विभावादि से अभिव्यक्त होकर रसरूपता को प्राप्त करती है—

‘द्रुतस्य भगवद्गुणार्वा धारावाहिकता गता ।
सर्वेशे मनसो वृत्तिभंक्तिरिवभिषीयते ॥’

भगवद्गुणश्रवण से उत्पन्न भगवद्विषयक वामनोष्ठादि उद्दीपन विभावों से द्रवावस्था को प्राप्त चित्त की सर्वेश (भगवत्) विषयक (भगवदाकार वाली) धारा-वाहिनी वृत्ति भक्ति कहलाती है। सरस्वतीजी का भक्तिसामान्यविषयक यह लक्षण श्रीमदभागवत के तृतीय स्कन्ध के निम्न पद्य पर आधारित है—

‘भगुणश्रुतिमात्रेण भयि सर्वगुहाशये ।
मनोगतिरविच्छिन्ना यया गङ्गाभसोऽम्बुधौ ।
सक्षण भक्तियोगस्य निगुणस्य ह्युदाहृतम् ॥’

भगवद्गुणश्रवण से किसी में वाम का उदय होता है—जैसे गोपियों में, किसी में शोध का उदय होता है जैसे शिशुपालादि में, किसी में भय उत्पन्न होता है जैसे वन में, किसी में स्नेह पैदा होता है जैसे यादवों में। ये कामादि हो वे तापक द्रव्य हैं जिनके योग से लाक्षा की तरह स्वभावतः कठोर चित्त द्रवता को प्राप्त हो जाता है। कामादि द्वारा द्रवता को प्राप्त चित्त में वस्तु के द्वारा स्थापित वस्तु का आकार ही वासना, सस्वार, भाव या भावना कहलाता है।^१ इस प्रकार कामादि तापकों द्वारा द्रुत चित्त में समर्पित भगवान् का आकार ही भक्तिरस का स्थायिभाव है। भगवदाकाररूप यह स्थायिभाव भक्तरूप सामाजिकों के हृदय में

१ धामदमा, ३ स्कन्ध, ३९ अध्याय, श्लोक ११-१२

२ द्रुत चित्तं त्रिनिक्षिप्तस्वाकारो यस्तु वस्तुना ।

मास्वार-वासना-भाव-भावनामदभाष्यो ॥

विद्यमान है। यही स्यायिभाव जब विभावादि से अभिव्यक्त होता है तब परानन्दता को प्राप्त होकर रस कहलाता है।^१

भगवान् परमानन्दस्वरूप है। वही भगवद्गुणश्रवणजन्य कामक्रोधादि तापको मे द्रुत चित्त मे जब प्रतिबिम्बित होता है तभी वह स्यायिभाव तथा विभावादि से परानन्दरूप मे अभिव्यक्त होकर रस कहलाता है।^२

यद्यपि द्रुत चित्त मे प्रतिबिम्बित भगवदाकार को स्यायिभाव मानने पर विभाव तथा स्यायिभाव मे ऐक्यापत्ति दोष है। क्योंकि भगवान् ही तो भगवदाकारतारूप स्यायिभाव का आलम्बन है। और वही द्रुतचित्तनिष्ठ भगवदाकारता मरुत्वतीजी के मत मे स्यायिभाव है। और अन्यत्र सभी रसों मे विभाव और स्यायिभाव का भेद अनुभवगोचर है। जैसे शृङ्गार रस मे सीता रामरति का आलम्बन है तथा उसमे मित्र रति स्यायिभाव है। तथापि एक ही भगवदाकार बिम्ब-प्रतिबिम्ब-भेद मे भिन्न है। बिम्बरूप भगवदाकार या भगवान् आलम्बन-विभाव है तथा द्रुतचित्तरूप उपाधि मे प्रतिबिम्बित भगवदाकार स्यायिभाव है। जैसे बिम्बरूप ईश्वर ही भ्रन्तःकरण या व्यष्टि अविद्या मे प्रतिबिम्बित होने पर जीव कहलाता है। किन्तु बिम्ब प्रतिबिम्ब के भिन्न होने मे जीव और ईश्वर में जैसे ऐक्यापत्ति दोष नहीं है। उसी प्रकार यहाँ भी एक ही भगवदाकार का बिम्ब-प्रतिबिम्ब-भाव मे व्यावहारिक भेद होने से दोनों (आलम्बन विभाव व स्यायिभाव) में ऐक्यापत्ति दोष नहीं है।^३

यहाँ यह प्रश्न उपस्थित होता है कि द्रुतचित्त मे निहित भगवदाकार ही स्यायिभाव है तब विभावादि मे उसकी क्या अभिव्यक्ति होगी और क्या अभिव्यक्त भगवदाकाररूप स्यायिभाव को रसत्वप्राप्ति होगी? क्योंकि यहाँ भगवदाकार स्यायिभाव मे भिन्न कोई रस नाम की वस्तु ही नहीं है, चित्तनिविष्ट भगवदाकार ही स्यायिभाव है और वही रस है।

इस प्रश्न का समाधान यही है कि कामक्रोधादि तापक द्रव्यों के योग से द्रुतचित्त मे प्रविष्ट भगवदाकार ही स्यायिभाव है। किन्तु इन तापक द्रव्यों के योग

१ स्यायिभावागिराऽऽसी वस्तुवाकाशमभिधीयते ।

भक्तश्च रसतामेति परानन्दतया पुन ॥

—भ. र., प्र. ३, वा. ९.

२. (क) भगवान् परमानन्दस्वरूप स्वयमेव हि ।

मनोपुमन्दाकारो रसतामेति पुनरुक्तम् ॥

—भ. र., प्र. ३, वा. १०

(ग) बिम्बनेत्र स्यापाधिनिष्ठत्वेन प्रतीयमान प्रतिबिम्बमित्युच्यते । परमानन्दश्च भगवान् मनसि प्रतिबिम्बित स्यायिभावतामामाद्य रसतामामादयनीति भक्तिरसस्य परमानन्द-रूपाय निश्चिदाहम् ।

—भ. र., प्र. ३, पृ. ४४

३ नाप्यनन्दनविभावस्यायिभावपौरिकस्य, बिम्बप्रतिबिम्बभावेन भेदस्य व्यवहारमिदंवादीश-जीवयोग्य ।

—भ. र., प्र. ३, पृ. ४४.

के अभाव में अन्य सासारिक द्रव्यों के योग से मन में काठिन्य आ जाता है अतः उस समय भगवदाकार की प्रतीति नहीं होती । किन्तु भगवद्गुणश्रवणादि का अनुष्ठान करने पर पुनः कामश्रोत्रादि तापक द्रव्यों के योग से द्वौभाव होने पर उस भगवदाकार की प्रतीति हो जाती है यही उसकी अभिव्यक्ति है । तथा मनरूप उपाधि अभी तक कामश्रोत्रादि विकारों में क्लृप्ति थी । अतः स्पष्ट भगदाकार की उसमें प्रतीति नहीं हो रही थी । किन्तु भगवान् रूप आलम्बन-विभाव, भगवद्विषयक काम-श्रोत्रादि त्रीपनविभावो, रोमान्ध अथुपातादि अनुभावो, हर्षादि व्यभिचारिभावो से जब भगवदाकाररूप स्थायिभाव अभिव्यक्त होता है उस समय चित्तरूप उपाधि के कामश्रोत्रादि विकारों के नष्ट हो जाने से उसमें परमानन्दता की स्पष्ट प्रतीति हो जाती है जो कि चित्त के विकारों से युक्त होने पर नहीं हो रही थी । यही वामनारूप से विद्यमान भगवदाकाररूप स्थायिभाव तथा रस रूप में परिणत स्थायिभाव में अन्तर है । इसी तथ्य को सरस्वतीजी ने निम्न पद्य में स्पष्ट किया है—

‘स्थायिभावगिराऽनोऽयौ वसवाकारोऽभिव्यस्यते ।

व्यक्तश्च रसतामेति परानन्दतया पुनः ॥’

एक प्रश्न और बच जाता है कि जब द्वौभूत चित्त में भगवद्विषयक काम-श्रोत्रादि तापक द्रव्यों का योग नष्ट हो जाता है और सासारिक कामादि भावों का योग होता है तब चित्तद्रुति के अभाव से उसमें प्रविष्ट भगवदाकार का भी विलोप हो जायगा, तब भगवदाकाररूप स्थायिभाव की वासनारूप से स्थिति कैसे सम्भव है । और वासनारूप से उसकी स्थिति न होने पर विभावादि से उसकी अभिव्यक्ति कैसे हो सकती है ?

इसका समाधान यह है कि तापकद्रव्यों के योग से द्रुतचित्त में जब एक बार भगवदाकार प्रविष्ट हो गया है तब उन तापक द्रव्यों का योग नष्ट हो जाने पर भी भगवदाकार का विलोप नहीं होता, चाहे उसकी स्पष्ट प्रतीति नहीं हो । जैसे तापक वह्नि आदि के योग से लाक्षा के द्रुत हो जाने पर उसमें मिश्रित रंग, वह्नि के योग के नष्ट हो जाने पर तथा लाक्षा के काठिन्य की प्राप्त होने पर भी लाक्षा-प्रविष्ट रंग का विलोप नहीं होता । इसी तरह चित्त के कठिन हो जाने पर भगवदाकाररूप स्थायिभाव की स्पष्ट प्रतीति न होने पर भी वासनारूप से उस कठिन चित्त में भगवदाकारता विद्यमान रहती है । वही भगवदाकारता विभावादि के योग में अभिव्यक्त हो जाती है । उमका ज्ञान व ध्यानरूप आस्वाद करने पर वह परानन्दरूप में अनुभूत होती है । यह परानन्दानुभूति ही तो रस है ।

यद्यपि भगवान् संबंदा ही परानन्दरूप है तथापि कठिन चित्त में स्थित विकारों के कारण उसकी परानन्दरूपता तिरोहित रहती है जो कि विभावादि के द्वारा व्यक्त होने से सकल विकारों का नाश होने पर अभिव्यक्त हो जाती है ।

भक्तिरस की परमानन्दरूपता निर्विवाद है। उनकी परमानन्दरूपता सिद्ध करने के लिए किन्नी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है। क्योंकि भगवान् 'नित्य विज्ञानमानन्द ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियों के द्वारा परमानन्दरूप है और वही परमानन्दरूप भगवान् महदगमनोगत होकर रसरूपता को प्राप्त होना है। तभी तो 'रसो वै न, रस ह्येवाय सञ्ज्याऽऽनन्दोभवति, एष एवानन्दयानि' यह तैत्तिरीय श्रुति रस को आनन्दरूप चेतन्य बनला रही है।

मधुन्दन सरस्वती ने कहा है कि द्रुतचित्त में प्रतिबिम्बित भगवदाकार स्यायिभाव वाला भक्तिरस तो भगवद्रूप होने में आनन्दरूप है किन्तु शृङ्गारादि रसों में परमानन्दरूप भगवदाकार के स्यायिभाव न होने में उन रसों की आनन्दरूपता कैसे सिद्ध होगी? इसका उन्होंने उत्तर दिया है कि सभी रस आनन्दरूप हैं। क्योंकि 'आनन्दादध्वेव सन्निभानि भूतानि जायन्ते, आनन्देन जातानि जीवन्ति, आनन्द प्रयन्त्यभिमविशन्ति' 'मयं सत्त्विद ब्रह्म' 'आत्मवेद सर्वम्' इत्यादि श्रुतियाँ तथा 'जन्माद्यस्य यतः' यह व्याससूत्र आनन्दरूप ब्रह्म को ही सकल जगत् का उपादान कारण बनला रहे हैं। तथा कार्य उपादान कारण से अभिन्न होता है अतः आनन्दरूप ब्रह्म उपादानवाला यह सकल जगत् भी आनन्दरूप ही है। इसलिए रति, शोक, हान, उत्साह, भय, जुगुप्सा, रोष आदि स्यायिभाव भी आनन्दरूप हैं। अतः सभी रसों की आनन्दरूपता स्वतः सिद्ध है। इसीलिए सरस्वतीजी ने कहा है—

‘कान्तादिविषयेऽप्यस्ति कारणं सुखचिदधनम्’ भ २ १ अ, का ११

यदि सकल सप्तरूप अपने उपादान परमानन्दरूप ब्रह्म से अभिन्न है तो जगत् में आनन्दरूपता की प्रतीति क्यों नहीं होगी? इसका समाधान करते हुए उन्होंने कहा है—जगत् यद्यपि आनन्दरूप है किन्तु माया के द्वारा परमानन्दरूपता के आवृत होने से उसकी प्रतीति नहीं हो रही है। इसीलिए भक्तिरसायन में कहा है—

कार्याकारतयाऽज्ञानेऽप्यावृतं मायया स्वतः । भ २ प्रथम उल्लास का. ११

यही वान गीता में भी कही है—

‘नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।’ (गीता ७ । २५)

अतः शृङ्गारादि रसों में आनन्दादि आनन्दभवन भी चेतन्यरूप हैं। कान्तादि के बोधक प्रत्यक्षादि प्रमाणों में प्रमाणता अभी का सकती है जब कि वे कान्तादि में अत्यन्त चेतन्य का बोधन करें। क्योंकि अज्ञातज्ञापकत्व ही प्रमाणों में प्रमाणत्व है। और अज्ञान की आवरणशक्ति में आच्छादित अज्ञानवस्तु चेतन्य ही होता है न कि जड़ विषय। विषय तो स्वयं जड़ है उसका अज्ञान द्वारा आवरण मानना निरर्थक है। अतः विषयावच्छिन्न चेतन्य ही अज्ञान में आवृत होता है और उसी अज्ञान की निवृत्ति प्रत्यक्षादि प्रमाणों में होती है। इसीलिए शृङ्गारादि रसों में कान्ताद्य-

१. अज्ञातस्य स्वरूपविज्ञानात् आनन्दमानचैतन्यमव न जडम्, नम्य मानात्मकता उपाकरणरूपता-भावनम् । अतः कान्तादिआवरणमानानामज्ञानज्ञापकत्वेन प्रामाण्यात् तत्तदवच्छिन्नचेतन्यमेव विषया वाच्य चेतन्यया उदयोगात् ।

वच्छिन्न चैतन्य ही द्रुतचित्तवृत्ति पर आरुढ़ होकर रत्यादि स्थायिभाव बनता है तथा विभावादि से अभिव्यक्त होकर वही स्थायिभाव रसरूपता को प्राप्त होता है। इसलिये लौकिक शृङ्गारादि रसों को भी परमानन्दरूपता सिद्ध है।

इतना भेद अवश्य है कि भक्तिरस में निरवच्छिन्न अतएव शुद्ध चिदानन्दरूप भगवान् का चित्तवृत्ति में स्फुरण होता है। अतः वहाँ आनन्द का आधिक्य है। तथा शृङ्गारादि लौकिक रसों में विषयावच्छिन्न चिदानन्द का द्रुत चित्तवृत्ति में स्फुरण होता है। अतः जब विषय का सम्मिश्रण होने से जन्ये भक्तिरस की अपेक्षा आनन्द की न्यूनता है।^१

भक्तिरसायन के तृतीय उल्लास में रस के आश्रय का निरूपण करते हुए सरस्वतीजी ने सामाजिकहृदय को रस का आश्रय बतलाया है। किन्तु रस विभावो, अनुभावो व व्यवभचारिभावो से सुखरूप में अभिव्यक्त स्थायिभाव है। इस प्रकार रस के सुखामिन्न भात्मरूप होने से, जो कि आत्मा का कोई आधार नहीं है अतः आत्मरूप रस का कोई आधार सम्भव नहीं। किन्तु आत्मरूप सुख की व्यञ्जिका पुरुष की सात्त्विक मनोवृत्ति का आश्रय सामाजिकजन है। अतः इस वृत्ति का आश्रय होने से सामाजिक-जन को रस का आश्रय कहा है।^२

श्री मधुसूदन सरस्वती ने काव्यार्थ अर्थात् अनुकार्य रामादि में रहने वाले रत्यादि स्थायिभावों को लौकिक तथा बोद्धा अर्थात् सामाजिक में रहने वाले लौकिक स्थायिभावसदृश रत्यादि को भौतिक माना है।^३

बोध्य (अनुकार्य) में रहने वाले लौकिक रत्यादि लोक की तरह सुख व दुःख के कारण हैं किन्तु बोद्धा में रहने वाले रत्यादि केवल सुखजनक हैं न कि लोक की तरह सुख व दुःख के जनक हैं।^४

सात्त्विक यह है कि लोक में रत्यादि जैसे सुखजनक हैं तथा शोकादि दुःखजनक हैं वैसे सामाजिकनिष्ठ रति, लोक, जुगुप्सा आदि भाव सुख व दुःख के जनक नहीं हैं, किन्तु सामाजिकनिष्ठ ये भाव एकान्ततः सुख के जनक हैं न कि दुःखजनक।

१. अतः एवानवच्छिन्नचिदानन्दरूपस्य भगवन् स्फुरणाद्भक्तिरसश्चैतन्नाधिक्यमानन्दस्य। लौकिकरसे तु विषयावच्छिन्नसर्वत्र चिदानन्दोपस्य स्फुरणात्तन्नामदस्य न्यूनतमं।

—भ २, प्र ३, पृ ४९

२. गुणस्थायिभावस्वरूपत्वात्तदाधारो न विद्यते।

तद्व्यञ्जिकाया वृत्तेस्तु सामाजिकजनः प्रति॥

—भ २, तृ, ३, भा ३

३. काव्यार्थनिष्ठा रत्याद्या स्थायिनः सन्ति लौकिका।

तदबोद्धनिष्ठारसवपरे तत्समा ध्ययतीदृशः॥

—भ २, तृ ३, भा. ४

४. बोध्यनिष्ठा यथास्य ते सुखदुःखादिहेतवः।

बोद्धनिष्ठस्तु सर्वत्रैव सुखमात्रहेतवः॥

—भ २, तृ ३, भा. ॥

क्योंकि लौकिक रत्यादि देशकालव्यक्तिविशेषसम्बद्ध हैं किन्तु मामाजिकनिष्ठ साधारणीकृत अतएव स्वपरसम्बन्धरहित रत्यादि लोकसम्बन्धान्नीत होने से अलौकिक हैं। इसीलिए लोक की तरह सुख व दुःख के जनक न होकर एवान्तत सुखजनक हैं।

मधुसूदन सरस्वती ने विभावानुभावव्यभिचारिसमृष्टस्याधिभावविषयिणी समूहालम्बनात्मिका सात्विकी बुद्धि को रस न मानकर उम समूहालम्बनात्मक बुद्धि के अन्तरक्षण में व्यक्त होने वाले उत्तम सुख को रस माना है। और उस समूहालम्बनात्मिका सात्विकी मति को रस मानने वाले अभिनवगुप्तादि के मत में 'केचित्' पद के द्वारा अरुचि प्रदर्शित की है।

अभिनवगुप्त ने साधारणीकृत विभावादि से साधारणीकृतरूप से अभिव्यक्त चर्वणाविषयीभूत विभावादिसमृष्ट रत्यादि को रस माना है। और वह रस ब्रह्मास्वादसदृश आनन्द का अनुभावक है, यह कहकर रसास्वाद में आनन्द की प्रतीति मानी है न कि उम आनन्द को रस माना है।^१ किन्तु रस 'रसो वै स' इस श्रुति के अनुसार आनन्दरूप है और समूहालम्बनात्मिका सात्विकी बुद्धि आनन्दरूप नहीं है। इसी तथ्य की अभिव्यक्ति उनको निम्नलिखित कारिकाओं में हुई है—

‘भावत्रितयसमृष्टस्याधिभावावगाहिनी ।

समूहालम्बनारमिका सात्विकी जायते मति ॥

साऽन्तरक्षणेश्वरय ध्यानवित सुखमुत्तमम् ।

तद्वस, केचिदाचार्यास्तामेव तु रसं विदुः ॥^२

रूपगोस्वामिविरचित भक्तिरसामृतमिन्धु की भूमिका में पृ ४५ के अन्तिम अनुच्छेद में मधुसूदन सरस्वती के मतानुसार रसस्वरूप का प्रतिपादन करते हुए विद्वान् श्री रामसागर त्रिपाठी मधुसूदनसरस्वतीसम्मान रस तथा अभिनवगुप्त सम्मान रसस्वरूप का भेद स्पष्ट नहीं कर पाये हैं। उन्होंने 'भावत्रितय' इत्यादि कारिकाओं का गव्दार्थमात्र कर दिया है।

‘तीनों भावों से समृष्ट स्यायी भाव का अवगाहन करने वाली एक समूहालम्बनात्मिका बुद्धि उत्पन्न हो जाती है। वह शीघ्र ही उत्तम सुख को अभिव्यक्त करती है, वही रस है।’ यह कहा है। उनकी उपयुक्त पवित्र म यह सिद्ध होता है कि उत्तम सुख को अभिव्यक्त करने वाली समूहालम्बनात्मिका बुद्धि रस है ऐसा मधुसूदन सरस्वती का मत है। इसीलिये उन्होंने भूमिका के ४५ वें पृष्ठ में प्रथम

१ माधारण्यन प्रतीति (विभावादिभिः) अभिव्यक्त मामाजिकानां वामनात्मतया स्थित स्यायी रत्यादिव अपरिमितभावन प्रमाणा— माचरीकृतश्चर्यमानतर्क-
प्राण — ब्रह्मास्वादमिवानुभावजन्य अलौकिकचमत्कारकारी शृङ्गारादिका रस ।

अनुच्छेद में कहा है कि—मधुसूदन सरस्वती ने निम्नलिखित शब्दों में रसनिष्पत्ति का विस्लेषण किया है—

‘विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगेनाभिव्यक्त. स्थायिभाव एव सभ्याभिनेययो-
भेदतिरोधानेन सभ्यगत एव सन् परमानन्दसाक्षात्काररूपेण रसतामाप्नोतीति रस-
विदा मर्यादा ।’

इस उद्धरण से त्रिपाठी जी ने यह सिद्ध किया है कि सामाजिकगत स्थायिभाव ही विभावादि से अभिव्यक्त होकर रसत्व को प्राप्त होता है। इसी बात को उन्होंने आगे ‘स्थायिभाव सामाजिकगत ही होता है। और सामाजिक की चित्त-वृत्ति ही रसरूपता धारण करती है।’ इस प्रकार विभावादिसमृष्टस्थायिभावाव-गाहिनी सामाजिक की सात्विकी चित्तवृत्ति ही मधुसूदनसरस्वती के अनुसार रस-स्वरूप है, ऐसी त्रिपाठी जी की मान्यता है। किन्तु यह मान्यता, जैसा कि पूर्व में बतलाया जा चुका है मधुसूदनसरस्वतीसम्मत रसस्वरूप के अनुकूल नहीं है। वे तो स्पष्ट शब्दों में कहते हैं कि इस सामाजिकचित्तवृत्ति से अभिव्यक्त आत्मरूप आनन्द रस है।^१ उन्होंने कहा है—सामाजिकचित्तवृत्ति उत्तम सुख को व्यक्त करती है। वह सुख रस है। इसीलिये ‘तद् रसः’ में नपुंसकसिद्ध ‘तद्’ के द्वारा सुख का बोधन किया है। यदि चित्तवृत्ति को रस मानना उन्हें अभीष्ट होता तो ‘सा रस’ ऐसा कहते। तथा आगे सामाजिक-चित्तवृत्ति को रस मानने वाले अभिनव-गुप्त आदि के मत को ‘केचिदाचार्यास्तामेव तु रस विदुः’ के द्वारा बतलाया है।

ऊपर सामाजिकचित्तवृत्ति को अर्थात् विभावादि से अभिव्यक्त स्थायि-भाव को रस बतलाने वाला जो उद्धरण दिया है। वहा सरस्वतीजी ने यह बतलाया है कि भरतादि रसवादी आचार्य विभावादि से अभिव्यक्त स्थायिभाव को परमानन्दसाक्षात्काररूप से रस मानते हैं ऐसी उनकी मर्यादा है। यहाँ ‘रसविदा मर्यादा’ यह उक्ति ही इस बात को संकेतित कर रही है। और यह इसलिए कहा है कि भक्तिरसवादी यदि भक्ति को रस मानते हैं तो उनकी भक्तिरस के स्थायिभाव का निरूपण करना चाहिए। अतः रसवेत्ताओं को मर्यादा के अनुसार भक्तिरस के स्थायिभाव का निरूपण किया जा रहा है।^२ मधुसूदन सरस्वती के अनुसार परमानन्दस्वरूप भगवान् ही भक्त के मन में

१. भावत्रिनयममृष्टस्थायिभावावगाहिनी ।

समूहामम्बनारम्भा जायते सात्त्विकी मति ।

मात्रान्तरदार्ढ्येऽपि धनक्ति मुखमुत्तमम् ।

तद् रसः । —म. र. तू. उ. १।

२. तदुक्तमाचार्यभरतेन—‘विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगादभिव्यक्तिरिति’ । अतो भरतेरपि रसतां वरतु स्थायिभावादी निरूप्यन् इति भावः । —म. र. पृ. ४४

प्रतिबिम्बरूप से अवस्थित होकर स्थायिभाव कहलाता है^१ और वही रस बनता है। भगवान् परमानन्दस्वरूप है। अतः भक्तिरस में परमानन्दरूपता निर्विवाद-रूप से सिद्ध है। सरस्वतीजी के अनुसार भक्तिरस का स्थायिभाव मनोगत परमानन्दस्वरूप भगवान् है और वह शाश्वत है। अतः उसमें स्थायिता भी निर्विवाद है।^२ इस प्रकार मन में प्रतिबिम्बित परमानन्दरूप भगवान् यहाँ स्थायिभाव है न कि सामाजिकचित्तवृत्ति। विभावादित्रितयससृष्टस्थायिभावावगाहिनी सामाजिकचित्तवृत्ति तो उसकी अभिव्यञ्जकमात्र है। इसीलिए सरस्वतीजी ने—

नित्य सुखमभिव्यक्त रसो वै स इति श्रुतेः । —भ. र. तृ. उ. का. २२

परमानन्दे आत्मैव रस इत्याहुरागमाः । —भ. र. तृ. उ. का. २४

इन वचनों से इसका स्पष्टीकरण कर दिया है।

अभिनवगुप्तादि विभावादिससृष्टस्थायिभावविषयिणी समूहालम्बनात्मिका प्रतीति को रस मानते हैं तो सूत्रकार ने विभावादिसयोग से रसनिष्पत्ति मानकर विभावादिसयोग को जो रस के प्रति कारणता बतलाई है उसका विरोध होगा। इस विरोध का परिहार मधुसूदन सरस्वती ने अभिनवगुप्तादि के मतानुसार यह किया है कि विभावादि में प्रत्येक का पृथक् ज्ञान रस का कारण तथा विभावादिससृष्टस्थायिभावविषयिका समूहालम्बनात्मिका बुद्धि रस है। भक्तिरमायन की निम्नाद्धित कारिका इसी रहस्य को व्यक्त कर रही है—

‘तेषां प्रत्येकविज्ञानं कारणत्वेन तर्भतम् ।’^३

इस तथ्य का साहित्यदर्पणकार विश्वनाथ ने भी प्रतिपादन किया है—

‘प्रतीयमानः प्रथम प्रत्येकं हेतुरुच्यते ।

ततः संमिलितः सर्वो विभावादिः सचेतसाम् ।

प्रमाणकरसग्यायाच्चर्ध्यमाणो रसो भवेत् ॥’

—सा. द. तृ. परि. का. १५, १६

यदि विभावादिससृष्ट स्थायिचर्वणा को रस न मानकर उसके अनन्तरक्षण में अभिव्यक्त अनुभूयमान आनन्द को रस माना जायगा तो ‘स्थायिभावान् रसत्वमुपनेष्यामः’ इत्यादि वचनों से प्रतीयमान ‘स्थायिभावो रसः’ इस भरतसिद्धान्त का विरोध होगा। इस विरोध का परिहार सरस्वतीजी ने ‘स्थायिभावो रसः’ इस

१. भगवान् परमानन्दस्वरूप स्वयमेव हि ।

मनोगतमन्तर्दशरसो रमनामेति पुनस्तम् ॥

—भ. र. प्रथम उल्लास का. १०

२. परमानन्दस्य भगवान् मनसि प्रतिबिम्बित स्थायिभावतामामादयतीति भक्तिरमस्य परमानन्दस्वरूपस्य निर्विवादम् ।

—भ. र. पृ. ४५

३. भ. र., तृ. उ., का. १४

प्रयोग को सारोपालक्षणाभूलक मानकर किया है। अर्थात् जेमे 'प्रायुर्धृतम्' मे घृत के प्रायु का जनक होने पर भी घृत को प्रायु बतलाने वाला 'प्रायुर्धृतम्' प्रयोग ताक्षणिक है उसी प्रकार विभावादिससृष्टस्यायिभाव रसपदबोध आनन्द का व्यञ्जक है न कि आनन्दरूप। फिर भी सारोपा शुद्धा लक्षणा के द्वारा आनन्द-रूप रस के व्यञ्जक स्यायिभाव को आनन्दरूप रस बतला दिया है। इसी रहस्य का प्रकाशन सरस्वतीजी ने 'स्यायी भावो रस इति प्रयोगस्तूपचारतः'। इस कारिका के द्वारा किया है।

अभिनवगुप्त आदि आचार्य रस का प्रत्यायक काव्य को मानते हैं। काव्य रस के कारण विभावादि का बोधन कर व्यञ्जनावृत्ति द्वारा रसरूप में परिणत होने वाले रत्यादि स्यायिभाव का व्यञ्जक है। उनके मत में रस का प्रत्यक्ष स्वानुभूतिरूप है। वह निर्विकल्पक व सविवल्पा दोना से विलक्षण है अतएव अलौकिक है। किन्तु सरस्वतीजी का आत्मरूप रस निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का विषय है। क्योंकि तत्समत भक्तिरस आत्मरूप आनन्द ही है। और आत्मा का ज्ञान सप्तगनिवगाही होने से निर्विकल्पक ही है। अभिनवगुप्तादिसमत रसरूप में विभावादि का तथा स्यायिभाव का परामर्श होता है किन्तु शुद्ध आत्मसुख में विभावादि किसी भी वस्तु का परामर्श नहीं है। इसीलिए उन्होंने कहा है—

‘निरूप्य सुखमभिभ्यस्त रसो वे स इति श्रुते ।

प्रतीतिः स्वप्रकाशस्य निर्विकल्पसुखारिमका ॥

—भ २, तृ उ का २२

निर्णय

- १ श्री यमुगुदनसरस्वती ने भक्तिरस में भगवद्विषयक रति को स्यायिभाव न मान कर भगवद्विषयक रति से चित्त की द्रुति हो जाने पर द्रुतचित्त में प्रविष्ट भगवदाकार को स्यायिभाव माना है और वह धस्तुत स्यायी है। क्योंकि रत्यादि के द्वारा द्रुतचित्त में प्रविष्ट भगवदाकार तापक रत्यादि के प्रभाव में चित्तद्रुति का विलोप हो जाने पर और चित्त के काठिन्य दशा की प्राप्त हो जाने पर भी नष्ट नहीं होता। अर्थात् चित्त की भगवदाकारता का लोप नहीं होता।
- २ बिम्बरूप भगवदाकार ही जो कि भक्ति का आनम्बन है द्रुतचित्त-रूप उपाधि में प्रतीयमान होने पर स्यायिभाव कहलाता है। इसलिए एव ही भगवदाकार बिम्बप्रतिबिम्बभाव से भिन्न होने के कारण भिन्न हो गया है। अत आलम्बनविभाव तथा स्यायिभाव में ऐक्यापत्ति दोष नहीं है।
- ३ द्रुतचित्त में वासनारूप से विद्यमान भगवदाकार ही विभागादि के

मयोग से अभिव्यक्त होकर परमानन्दरूपता के कारण रस कहलाता है। क्योंकि 'रसो वै स । रस ह्येवाय लब्ध्वाऽऽनन्दीभवति' इस तैत्तिरीयश्रुति के अनुसार आनन्द ही रसपदवाच्य है।

- ४ शृङ्गारादि रसों में कान्तादि विषयों के संसर्ग से रस में निरवच्छिन्न आनन्दरूपता नहीं है किन्तु कान्तादि के विषयावच्छिन्न चैतन्यरूप होने से विषयावच्छिन्न आनन्दरूपता है। अतः वहाँ पूर्ण परमानन्दरूपता प्राप्त नहीं होती है, जैसी कि भक्तिरस में प्राप्त होती है। अतः भक्तिरस सर्वश्रेष्ठ है।
- ५ मधुसूदनसरस्वती के अनुसार विभावादि संयोग में विभावानुभाव-व्यभिचारिममृष्टस्याभिभावविषयिणी समूहालम्बनरूप सात्विकी बुद्धि बनती है। उस बुद्धि के अनन्तरक्षण में उत्तम सुख की अभिव्यक्ति होती है। वह व्यञ्जमान उत्तम सुख ही रस है न कि विभावादिसमूहालम्बनारमिका सात्विकी मति। क्योंकि 'रसो वै स' यह श्रुति रस को आनन्दरूप बतला रही है और विभावादिसमूहालम्बनारमिका सात्विकी मति आनन्दरूप नहीं है।
- ६ इन के मत में उत्तम सुख की रस मानने पर स्यामिभाव की रस बतलाने वाले 'स्यामिभावो रस' इत्यादि वाक्यों की उपपत्ति 'आयु-र्धृतम्' की तरह सारोपा लक्षणा द्वारा होती है।
- ७ उत्तम सुख की व्यजिका सुखगर्भित विभावादिसमृष्टस्याभिभाव-विषयिणी वृत्ति काव्यरूपशब्द से जन्य होने पर भी, 'दशमस्त्वमसि' इस वाक्य से जन्य दशमपुरुषाकार बुद्धि जैसे दशमपुरुष के प्रत्यक्ष होने से जिस प्रकार प्रत्यक्ष कहलाती है, उसी प्रकार सुख के प्रत्यक्षरूप होने से प्रत्यक्ष कहलाती है।
८. सरस्वतीजी के मत में उत्तम सुखरूप आत्मचैतन्य का ज्ञान निर्विकल्पक प्रत्यक्षरूप है क्योंकि वह ज्ञान शुद्ध स्वरूप होने में किसी प्रकार के संसर्ग की विषय न करने के कारण समर्पणवगाही ज्ञान है और समर्पणवगाही निर्विकल्पक प्रत्यक्ष होता है।

पठितराज जगन्नाथ

रसस्वरूप के विवेचन में पठितराज जगन्नाथ ने यह महत्त्वपूर्ण योगदान किया है कि उन्होंने कुछ ऐसे मतों का उल्लेख किया है जो रस के विषय में यद्यपि कोई मौलिकता प्रदर्शित नहीं करते, किन्तु रसविषयक भरत मूत्र की व्याख्या में दार्शनिक दृष्टि से नवीन विचार प्रस्तुत करते हैं। उन मतों का विवेचन आगे प्रस्तुत किया जायगा। उसमें पूर्व पठितराज ने अभिनव के मत को ही जो विनिष्ट व्याख्या के साथ प्रस्तुत किया है उसी का विवेचन प्रस्तुत किया जाता है।

पण्डितराज ने अभिनव के मत को वेदान्तीय भाषा में प्रस्तुत किया है। इनसे पूर्व व्यक्तिवादी अभिनव की व्याख्या को इसी रूप में उपस्थित किया गया था कि 'सहृदयों के हृदय में वासनारूप से विद्यमान, अभिव्यक्त (प्रसुप्त) स्थायिभाव रसानुबल विभावदिसामग्री द्वारा साधारणीकृतरूप में अभिव्यक्त होता है और सहृदयों द्वारा अलौकिक ज्ञान (स्वानुभूति) से आस्वाद्यमान होने पर रस-संज्ञा से व्यवहृत होता है।' जैसा कि अभियुक्तों ने कहा है—“व्यक्तः स संविभावाद्यं स्थायिभावो रस स्मृतः” इति।^१ किन्तु व्यञ्जना से रस का प्रत्यक्षकल्प ज्ञान किस प्रकार होता है? इस प्रक्रिया को पण्डितराज ने वेदान्तसम्मत प्रत्यक्षज्ञान के स्वरूप के आधार पर नवीन रीति से प्रस्तुत किया है।

वेदान्त-सिद्धान्त में सभी वस्तुओं का सर्वदा चित् से सम्बन्ध है क्योंकि चित् (चेतना या आत्मा) व्यापक व नित्य है और चित् से वस्तु का सम्बन्ध ही उसके प्रत्यक्ष का कारण है। फिर भी सर्वदा वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता क्योंकि विषयावच्छिन्न चैतन्य अविद्या से आवृत रहता है। जब किसी कारण से अर्थात् विषयाकारवृत्ति के द्वारा विषयावच्छिन्न चैतन्य का आवरणभग हो जाता है उस समय निरावरण चित् के साथ सम्बन्ध होने से वस्तु का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है। विषयावच्छिन्न चैतन्य का आवरणभग तब होता है जब अन्तःकरण इन्द्रियों द्वारा अथवा अन्य किसी प्रमाण से विषय-प्रदेश पर पहुँचकर विषयाकार बन जाता है। अन्तःकरण इन्द्रियादि द्वारा बाहर निकल कर दण्डाकार में परिणत होता हुआ विषय पर पहुँचने पर विषयाकार बन जाता है। अन्तःकरण का यह विषयाकार परिणाम ही अन्तःकरणवृत्ति कहलाता है।^२ यह वृत्ति जब विषयावच्छिन्न चैतन्य पर पहुँचती है तब वृत्त्यवच्छिन्न चैतन्य व विषयावच्छिन्न चैतन्य का एकदेशस्थानात्प भेद ही जाने पर उस वृत्ति द्वारा विषयावच्छिन्न चैतन्य का आवरणभग होकर उस पदार्थ का प्रत्यक्षज्ञान हो जाता है। यदि विषयाकार वृत्ति भी बन जाय और उस अन्तःकरणवृत्ति का विषयावच्छिन्न चैतन्य से सम्बन्ध न हो तो उस वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं होता, किन्तु परोक्ष ज्ञान ही होता है। जैसे अनुमित्यादि स्थल में अन्तःकरण का बह्वधाकाररूप में परिणाम होने पर भी उसका बह्वि-

१ (क) यथा तद्विशोदकं चिद्विज्ञानिर्बन्धं कुल्यात्मना वेदारान् प्रविश्य तद्वैद्यं चतुष्प्रोणापाकारं भवति तथा संज्ञासमन्त करणमपि चक्षुरादिद्वारा निर्गन्धं घटादिविषयदेशं गत्वा घटादिविषयाकारेण परिणमति स एव परिणामो वृत्तिरित्युच्यते।

—वे. व. प्रत्यक्ष परिच्छेद पृ. ४१।

(घ) गृह्णाति विषयाकारं मनो विषययोगिनः।

इति वेदान्तिनिष्ठाङ्कश्रौतसंस्कृतम् ॥

—प्रतिरस्तावन, प्रथम अस्ताग, २० कारिका

मूयानिबन्ध यथा तावत् तन्निबन्धं दृश्यते तथा। घटादि व्याप्नुवन्निबन्धं तन्निबन्धं जायते ध्रुवम् ॥

—भ. र. प्र. उ. वा. २१

प्रदेशान्य चेतन्य के साथ सम्बन्ध न होने से बह्नि का परोक्ष ज्ञान ही होता है, प्रत्यक्ष-ज्ञान नहीं। इस प्रकार “व्यक्त-स तैविभावाद्यैः” “इस कारिका में व्यक्त का अर्थ “व्यजना का विषयभूत अर्थ” है और व्यजना का तात्पर्य भग्नावरणा चित् है।^१ इस आवरण-भग-सहित चित् के साथ जब रत्यादि विषयो का सम्बन्ध होता है तब ये रत्यादि भग्नावरणा चित् के विषय कहलाते हैं और इन्हीं की रस-सज्ञा है।

यहां यह बात विचारणीय है कि भग्नावरणा चित् केवल रत्यादि को ही अपना विषय नहीं बनाती किन्तु स्वयं अर्थात् चित् को भी अपना विषय बनानी है। क्योंकि स्वप्रकाश पदार्थ प्रकाश्य वस्तु का ही प्रकाश नहीं करते किन्तु स्वस्व को भी प्रकाशित करते हैं। जैसे दीप आदि स्वप्रकाश पदार्थ अप्रकाशित जड़ घटादि पदार्थों का तो प्रकाश करते ही हैं किन्तु स्वयं दीपादि का भी।^२ अन. व्यक्त अर्थान् भग्नावरणा चित् के विषय रत्यादि भी हैं और स्वयं चित् भी। इस प्रकार रत्याद्यु-पाधियुक्त चित् रस कहलाती है, न केवल रत्यादि और न केवल चित्। यदि केवल चित् ही रस होती तो उसका ब्रह्मास्वाद से भेद नहीं रहता और उसे ब्रह्मास्वाद-सहोदर नहीं कहते। यदि केवल रत्यादि ही रस होते तो उनमें आनन्दरूपता और स्वप्रकाशता की सिद्धि नहीं होती क्योंकि वेदान्त-सिद्धान्त के अनुसार सभी आनन्द आत्मानन्दरूप ही है। विषयो में लेशतः भी आनन्द नहीं है। विषय नाम-रूपात्मक अविद्या के रूप हैं अतः उनमें आनन्द की सत्ता नहीं हो सकती। यदि विषयो में आनन्द होता तो उन विषयो से सभी कालों, देशों और सभी परिस्थितियों में सभी को आनन्द का भान होना चाहिये। परन्तु वस्तु-स्थिति ऐसी नहीं है। एक वस्तु एक काल में आनन्दप्रद प्रतीत होती है और दूसरे समय में वही दुःखप्रद प्रतीत होती है। जैसे चन्दननेत्र ग्रीष्म में आनन्दप्रद किन्तु शरद में दुःखप्रद होता है। इसी प्रकार जो वस्तु एक के लिए सुखप्रद होती है वही दूसरे के लिए दुःखजनक है। जैसे पटव उष्ट्र के लिए सुखप्रद और अन्य प्राणियों के लिए दुःखप्रद है। वेदान्त-सिद्धान्तानुसार सच्चिदानन्दरूप आत्मा ही है अतः आनन्द आत्मा का स्वरूप है। विषयो में जो आनन्द की प्रतीति होती है वह आत्मानन्द के कारण ही होती है। किन्तु आत्मानन्द की अनुभूति सभी होती है जब कि मन या अन्तःकरण अन्तर्मुख होकर शान्त बन जाता है। उम शान्त मनोवृत्ति में आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ता है और अन्तःकरण आत्माकार बन जाता है। उम समय आत्मानन्द का भान प्राणी को होता है। रुचिकर विषय बहिर्मुख चचन अन्तःकरणवृत्ति को निश्चल व अन्तर्मुखी करने में कारण होते हैं जिसमें कि आत्मानन्द का भान होना है। इस प्रकार वह आत्मानन्द प्राणियों को विषय के माध्यम से प्राप्त होना है। इसीलिए उसे विषयानन्द कहा जाता है। पचदशोत्तर ने बतलाया है कि विषयानन्द में अभीष्ट

१. व्यक्तो व्यक्तविषयीहृत् । व्यक्तित्वं भग्नावरणा चित् ।

—रसगंगाधर पृ. २२

२. यदा हि शरावादिना रिहितो शीतस्तन्निवृत्तो सनिद्रिणान् पदार्थान् प्रकाशयति, स्वयं च प्रकाशते । एवमान्मर्षेनान्य विभावादिमवित्तान् रत्यादीन् । —रसगंगाधर, पृ. २२

विषय के लाभ से कुछ देर के लिए निश्चित तथा शान्त बनी हुई मनोवृत्ति में आत्मा का प्रतिबिम्ब पड़ता है और उस समय प्राणी को आत्मानन्द की प्रतीति होती है। तैत्तिरीयोपनिषद् में सभी विषयों में आत्मानन्द का प्रतिबिम्ब ही बतलाया गया है, अतः रसास्वाददशा में भी जिस आनन्द का भान होता है वह आत्मानन्द ही है। उपर्युक्त रीति से भगवान्‌वरण चित् का विषय 'रत्याद्यवच्छिन्न चित्' ही रस है।

पण्डितराज ने विभावादि के साधारणीकरण में सहृदयतासहकृत पुनः पुनः अनुसंधानरूप भावनाविशेष को कारण बताया है। यद्यपि यह पण्डितराज की मौलिक उद्भावना नहीं है। आचार्य अभिनवगुप्त ने अभिनव-भारती में अभिधावृत्ति द्वारा विशेषरूप से उपस्थापित पदार्थों की पश्चात् मानस साक्षात्कार के द्वारा साधारणीकृत रूप में उपस्थिति बतलाकर इस तथ्य का स्पष्ट संकेत कर दिया है। तथापि मानससाक्षात्कार होने पर विभावादि की साधारणीकृत रूप से उपस्थिति क्यों होती है, विशेष रूप से ही क्यों नहीं? इस रहस्य का स्पष्टीकरण पण्डितराज ने ही पुनः पुनः अनुसंधानरूप भावनाविशेष को कारण मानकर किया है। क्योंकि जिस वस्तु का पुनः पुनः अनुसंधानात्मक ज्ञान किया जाता है उसमें ज्ञानः ज्ञानः विशेषताओं का परिस्थान होकर वस्तुमात्रतात्त्विक साधारणता प्राप्ति जाती है। इसीलिए अभिनवगुप्त ने 'भयमेव पर देशकानाद्यनालिंगित (भाति)'¹ इस उक्ति के द्वारा भय-स्थायिभावमात्र को भावनादशा में स्थिति बतलाई है। विभावादि की पुनः पुनः अनुसंधानरूप भावना भी तभी होती है जब बाह्य पदार्थ मन में स्थान प्राप्त कर लें क्योंकि मानसपदार्थों की ही भावना बन सकती है न कि बाह्य पदार्थों की। और सीतादि पदार्थ बाह्य हैं, उनकी भावना कैसे बनेगी? इस शंका का समाधान भी पण्डितराज ने प्रस्तुत कर दिया है। उनका कथन है कि जब सीतादि बाह्य पदार्थ तत्तत्‌दरसनानुसृत एवं दोषाभाव व गुणालंकार से सज्जित सुन्दर काव्य-शब्दों के द्वारा उपस्थित विभे जाते हैं तब उनमें सौन्दर्य भा जाता है और उसके कारण वे बाह्य पदार्थ महदय के हृदय में प्रविष्ट होकर मानस बन जाते हैं।² मानस बनने पर मन के द्वारा उनकी पुनः पुनः अनुसंधानरूप भावना बनने में किसी प्रकार की बाधा नहीं है।

किन्तु विभावादि के इन साधारणीकरण में भावना के साथ सहृदयों की सहृदयता भी कारण है। बिना सहृदयता के भावना के द्वारा भी साधारणीकरण नहीं हो सकता। यह सहृदयता वर्णनीय वस्तु के प्रति हृदय की तन्मयीभवन-योग्यता है जो कि निरन्तर काव्यार्थ का परिशीलन करने से विबुद्ध भक्त धरण वाले पुरुषों में ही बनती है। इसीलिए रसाम्बाद के अधिकारी सहृदय पुरुष ही

१ अभिनवभारती पृ २७९

२ ममूचिन्तनविनमनिवेजबाग्ना बाधेन ममनिर्गम महदयहृदय प्रविष्टं । — २ म पृ २१

हैं। इसी तथ्य का संकेत भरत ने 'नानाभावाभिनयव्यजितान् स्यादभिभावान् आस्वादयन्ति मुमनसः प्रेक्षकाः'।^१ इस उक्ति में प्रेक्षकों के लिए 'मुमनसः' विशेषण देकर कर दिया है। अभिनवगुप्त ने भी 'अध्विचारी चात्र विमलप्रतिमानशालि-हृदय'।^२ इस उक्ति के द्वारा इसी तथ्य की अभिव्यक्ति की है। अभिनवगुप्त ने ध्वन्यालोकलोचन में सहृदय शब्द की व्याख्या करते हुए कहा है कि काव्यानुशीलन के अभ्यास से जिनका मन निर्मल हो गया है और जिनके मन में वर्णनीय वस्तु में तन्मयीभवन की योग्यता आ गई है वे ही सहृदय हैं।^३ इस व्याख्या में सहृदयता में तन्मयीभवनयोग्यता का भी समावेश है और वर्णनीय वस्तु में मन का तन्मयीभाव होते ही उस समय सब विशेषणाओं का परिचाय होकर वस्तु-मात्रता शेष रह जाती है यही साधारणीकरण है।

पट्टितराज ने ही सर्वप्रथम व्यवस्थितरूप से इस साधारणीकरणप्रक्रिया का निम्न शब्दों में निरूपण किया है—

'समुचितललितसन्निवेशचारणा काव्येन समर्पितं सहृदयहृदय प्रविष्टं-स्तदीयसहृदयासहकृतेन भावनाविशेषमहिम्ना विगलितदुष्यन्तरमणीत्वादिभिर-लौकिकविभावानुभावव्यभिचारिशब्दव्यपदेश्यं शकुन्तलादिभिरालम्बनकारणैश्च-न्द्रिकादिभिरुद्दीपनकारणैश्चरूपानादिभिः कार्यैश्चिन्तादिभिः सहकारिभिर्य' इत्यादि।^४

इन साधारणीकृत विभावादों से एक अलौकिक व्यापार प्रादुर्भूत होता है और उसमें उस समय चित् के आनन्दाश का आवरण भग्न हो जाता है। आनन्दाश के आवरण के भग्न होते ही भगनावरण चित् के द्वारा सहृदयों के हृदय में वासनारूप से विद्यमान रत्यादि स्यादभिभावों तथा निजस्वरूपानन्द के साक्षात्कार का विषयभूत रत्याद्यवच्छिन्न चित् (स्वरूपानन्द) ही रह है।

वेदान्त-मिढान्तानुसार आत्मा सच्चिदानन्द स्वरूप है। 'सत्यं ज्ञानमनन्त ब्रह्म' 'निरय विज्ञानमानन्द ब्रह्म' इत्यादि श्रुतियाँ उसका यही स्वरूप बतला रही हैं। यद्यपि मन, चित् व आनन्द आत्मा के विभिन्न अंग नहीं हैं क्योंकि श्रुतियाँ उन्हें निष्कल एक निरवयव बतला रही हैं। अतः उनमें अशांतिभाव नहीं है। सत्, चित् व आनन्द तीनों अभिन्न तत्त्व हैं, तथापि उनमें काल्पनिक भेद मानकर व्यनहार-दशा में आत्मा में सत्ता, चेतना और आनन्द इन तीनों अंगों की कल्पना की गई है। भगवान् वेदव्यास ने भी इसी काल्पनिक अशांतिभाव के कारण ही

१. भरत-नाट्यशास्त्र पृ. २०९

२. अ. भा. पृ. २७९

३. 'वेदा काव्यानुशीलनाभ्यामवशाद् विगलितमनानुभूतं वर्णनीयतन्मयीभवनयोग्यतां च सहृदयमवाहमात्रं सहृदयाः।

—लोचन पृ. १८

४. रसगंगाधर पृ. २१

जीव को ब्रह्म का अंश बतलाया है ।^१ इन तीनों अंशों में जगत् को किन्हीं वस्तुओं में केवल सत्ता अंश का ही भान होता है, वहीं सत्ता और ज्ञान दोनों का और वहीं सत्ता, ज्ञान और आनन्द तीनों अंशों का । जैसे मृत् पाषाण आदि अनेक पदार्थों में केवल सत्ता अंश का ही भान है, ज्ञानांश व आनन्दांश तिरोहित हैं । अन्तःकरण की घोर व मूढ़ वृत्तियों में सत्तांश के साथ ज्ञानांश का भी भान है । अतएव उन वृत्तियों की भी प्रतीति होती है । किन्तु इनमें भी आनन्दांश के भान में होने का कारण यह है कि मूढ़ावस्था में अन्तःकरण में तमोगुण का प्राधान्य है अतः तम द्वारा आनन्दांश के आवृत्त होने से इस अवस्था में आनन्दांश का भान नहीं होता । घोरावस्था में अन्तःकरण में रजोगुण का प्राधान्य है और रजोगुण का धर्म चाक्षत्य है । चञ्चलता ही दुःख है । इसीलिए साक्ष्य में रजोगुण वी दुःखस्वरूप बनलाया गया है । अतः इस अवस्था में भी आनन्दांश तिरोहित ही रहता है । किन्तु जब अन्तःकरण की सत्त्वप्रधान शांत वृत्ति बनती है तब तमोगुण व रजोगुण के तिरोभूत हो जाने से सत्ता, ज्ञान व आनन्द तीनों अंशों का ही भान होता है । सत्तारवस्था में प्रायः रजोगुण व तमोगुण का प्राधान्य होने से आनन्दांश अधिकांशतः तिरोहित रहता है । सत्त्वप्राधान्य होने पर कभी कभी उसकी अभिव्यक्ति होती है । उसी समय अनुप्य आनन्द का अनुभव करता है । इस रहस्य का स्पष्टीकरण पञ्चदशोक्त ने किया है ।^२ सत्त्व-प्राधान्य में आनन्दांश की भी अभिव्यक्ति होने का यह कारण है कि उस समय रजोगुण के अभिभूत हो जाने में मन में निश्चलता आ जाती है । निश्चल मन अन्तर्मुख होकर आत्माकार बन जाता है । अतर्मुख होने से ही बाह्य विषयों के साथ संपर्क न रहने से उसमें एक प्रकार से वेदान्तरमूढता भी आ जाती है । ऐसी स्थिति में निश्चल अन्तःकरण में आनन्दरूप आत्मा का पूर्ण प्रतिबिम्ब पड़ता है और स्वरूपानन्द का भान होता है ।

वेदान्तसिद्धान्त के उपर्युक्त तथ्यों के परिज्ञान के बाद ही पण्डितराज द्वारा प्रतिपादित इसस्वरूप की हृदयगम किया जा सकता है अतः वेदान्त के इन

१ (क) ममवाशो जीवोऽयं जीवभूतः, मनागः ।

—गीता १५ ७

(ख) 'अशी नानात्वव्यपदेशान्'

—ब्रह्मसूत्र २ प्रश्नोपनिषद् २ पाद

२ शा-ना घोरस्तथा मूढा मनसा वृत्तवस्त्रिधा ।

वैराग्य सान्तिरोदायमित्याद्या शान्तवृत्तयः ॥

—पञ्चदशी विद्यानन्द शता ३

तृप्ता स्नेहो रमणोभाषित्याद्या घोरवृत्तयः ।

ममोहा भयमित्याद्या कथिता मूढवृत्तयः ॥ —वही ४

वृत्तिध्वेनामु सर्वाणु ब्रह्मणश्चित्स्वभावता ।

प्रतिबिम्बनि शांतामु मुख्यं च प्रतिबिम्बनि ॥ —वही ५

पारमूढाणु मानि-जान मुखाशयव निराहिनः ।

इदं नैर्मल्यनलम चिदगदनिबिम्बनम् ॥ —वही ९

शान्ताणु मुख्यवृत्तयः सर्वोद्भूतिमाप्नुव ॥ —वही ११

वतिपय तत्त्वों का पहने प्रतिपादन किया गया है। पटिनगज के अनुसार रस का निम्न स्वरूप है—

समुचिततलितसन्निवेशचारणा काव्येन समपितं सहृदयहृदय प्रविष्टं-
स्नदीयसहृदयतासहृदयेन भावनाविधेयमहिम्ना दिगलितदुष्यन्तरमणीत्वादिभिर्-
लौकिकविभावानुभावव्यभिचारिदृग्दृश्यदेश्यं शुक्ललादिभिरालम्बनकारणैश्चन्द्रि-
कादिभिरद्वीपनकारणैरश्रुपातादिभिः कार्यैश्चिन्तादिभिः सहकारिभिरत्र समूह-
प्रादुर्भावितेनालौकिकेन व्यापारेण सत्कालनिवर्तिनानन्दाभावपरिणामेन अतएव
प्रमुष्टपरिमितप्रमातृत्वादिनिजप्रमेयं प्रमात्रा स्वप्रकाशनया वाम्तवेन निजस्व-
रूपानन्देन मह गोचरीक्रियमाण प्राग्विनिविष्टवासनारूपो रस्यदिरेव रसः ।

—रसगंगाधर पृ २१

सातपथ्य यह है कि काव्यशब्दों में अन्य शब्दों की अपेक्षा विनयनता है क्योंकि उसमें तन्मदरसास्वाद के उचित दोषाभावगुणालंकारयुक्त चमत्कारजनक शब्दों का प्रयोग होता है जो कि पाठक के हृदय को आकर्षित करने में समर्थ होते हैं। ऐसे सहृदयहृदयावर्जक काव्यशब्दों के द्वारा जब रस्यादि स्थायिभावों के कारण, कार्य और सहकारियों की उपस्थिति होनी है तो वे (कारण, कार्य, सहकारी) सहृदयों के हृदय में स्थान प्राप्त कर मानस बन जाते हैं। सहृदय अपनी वर्णनीयतमयीभवनयोग्यनाम्प सहृदयता के कारण बार बार उनका अनुसन्धान करता है। सहृदयतासहृदय पुन पुन अनुसन्धानरूप इस भावना द्वारा उन कारणादि में दुष्यन्तरमणीत्व आदि सर्वविध विशेषताओं का परिहार होकर नायिकात्वादिभ्यः साधारणीकृतरूप से उनकी उपस्थिति होती है। यह समूह कार्य सुन्दर शब्दों द्वारा उपस्थापित कारणादि की मानस भावना से होता है। कारण, कार्य व सहकारी के साधारणीकृत होने ही शुक्ललादि में सहृदयों के हृदय में वासनारूप से वर्तमान रस्यादि के आस्वादाकुस्योभ्यतापादनरूप विभावन, अनुभवयोग्यतापादनरूप अनुभावन तथा सर्वदृश में रस्यादि का विशेषतया संचारणरूप व्यभिचारण की सामर्थ्य भा जाती है। इन विभावनादि ध्यातव्यों के कारण, वे कारण, कार्य व सहकारी इन लौकिक नामों से व्यवहृत न होकर विभाव, अनुभावन और व्यभिचारी भाव इन अनौकिक नामों से व्यवदिष्ट होते हैं। इनसे विभावादि की सर्वथा के जाल में ग्रामा के आनन्दान के आवर्ग अज्ञान की निवृत्ति हो जाती है और परिमित प्रमातृत्व से रहित प्रमाता, भग्नावरण (आवरणरहित) चिन् के द्वारा वासनारूप से वर्तमान रस्यादि की आनन्दान के साथ अनुभूति कृता है। अर्थात् उन समय भगवतः चिन् द्वारा रस्यादि का तथा स्वयं चिदम्ब्र आनन्द का भान होता है। यह रस्यादि-उपहित ध्येया रस्यादि-प्रवर्धित आत्मरूप आनन्द ही रस है। यद्यपि रस्यादि पहने भी सहृदय-हृदय में वर्तमान वे और आत्मरूप

१. यथा हि रसादिना तिष्ठति तं रसप्रद्वयं सति हिमान् पदादीन् प्रकाशयति, स्वयं च प्रकाशते । एवमात्मनैवैव्यं विभावादिशक्तिद्वान् रसादिवन् । —रसगंगाधर पृ २२

आनन्द भी पूर्वं विद्यमान था तथापि उनका भान पढ़ने नहीं था। क्योंकि निरावरण चिन् से ही रत्यादि अशो का प्रकाश होता है, आवृत से नहीं। जैसे निरावृत दीप ही घटादि विषयों तथा स्वयं को प्रकाशित कर सकता है आवृत नहीं। अतः एतदर्थ आनन्दाश के आवरण करने वाले अज्ञान की निवृत्ति को आवश्यकता थी। आनन्द के साथ अण का प्रयोग इसलिए किया है कि अन्य मनोदशाओं में चिदश घनावृत रहता है किन्तु आनन्दाश नहीं। यह बात ऊपर बतलाई जा चुकी है। शान्त व निश्चल मनोदशा में ही आवरणभग होकर आनन्दाश की प्रतीति होती है। मनोवृत्ति की यह शान्तता तथा निश्चलता विभावादि की चर्चणा में प्राप्त होती है और यह चर्चणा काश्य द्वारा उपस्थापित कारण, कार्य आदि के मानम बनने पर होती है। विभावादि बाह्य पदार्थ मानस सभी वस्तु हैं जबकि सहृदयों के हृदय में स्थान प्राप्त करते हैं। वे सहृदय-हृदय में सभी स्थान प्राप्त करते हैं जब वे रुचिकर होने हैं और रुचिकरता उनमें सभी मानी है जबकि क्षोपरहित व गुणालंकारसम्पन्न काश्यसन्धो के द्वारा उनकी उपस्थिति होती है।

रत्यादि स्थायिभाव अन्तःकरण के धर्म हैं। अन्तःकरणधर्मों का वेदान्ती साक्षी से प्रकाश मानने हैं। अर्थात् अन्तःकरणधर्म केवल साक्षिभास्य होते हैं जबकि अन्य पदार्थ वृत्तिभास्य भी होने हैं। जहाँ वस्तु के आकार की अन्तःकरणवृत्ति इन्द्रिय, अनुमानादि प्रमाणों से निष्पन्न नहीं होती उन पदार्थों को वेदान्त केवल साक्षिभास्य मानता है। वे पदार्थ अन्तःकरण के धर्म तथा आत्मा हैं। उन पदार्थों के आकार वाली अन्तःकरणवृत्ति अवश्य बनती है अर्थात् अन्तःकरण का परिणाम उन पदार्थों के आकार वाला अवश्य होता है। पदार्थाकार अन्तःकरणपरिणामरूप वृत्ति न मानें तो उन पदार्थों का प्रत्यक्ष ही नहीं हो सकता। क्योंकि प्रत्यक्ष का लक्षण वृत्तिघटित है^१ तथापि उन पदार्थों के आकार की अन्तःकरणवृत्ति इन्द्रियादि प्रमाणों द्वारा नहीं बनती अपितु उनके निम्न ही बनती है। इसीलिए वे केवल साक्षिभास्य कहलाते हैं।^२ इसी प्रकार प्रातिभासिक रज्जुसर्प आदि पदार्थ या स्वप्न के पदार्थ जो कि साक्षात् अविद्या के परिणाम हैं, उनकी सर्पाकार या स्वप्नपदार्थाकार अन्तःकरणवृत्ति नहीं बनती अपितु अविद्यावृत्ति बनती है। वे भी साक्षात् साक्षिभास्य कहलाते हैं। किन्तु घटादि बाह्य पदार्थों की घटाद्याकारवृत्ति अन्तःकरण व विषय की अभिप्रदेशवृत्तित्व के कारण, अभिप्र होने से बनती है, अतः घ (घटपटादि पदार्थ) केवल साक्षिभास्य नहीं, अपि तु वृत्तिभास्य कहलाते हैं। इस प्रकार रमानु-भूतित्यसल में रत्यादि पदार्थअन्तःकरण के धर्म हैं, अतः रत्याद्याकारिका अन्तःकरणवृत्ति इन्द्रियादि के द्वारा नहीं बनती। क्योंकि उनके अन्तर होने से इन्द्रियादि का सम्बन्ध

१. तथा च तत्तद्दिन्द्रियगतवर्तमानविषयावच्छिन्नचैतन्याभिप्रायः सत्तदाकारवृत्तवच्छिन्नानामप्य-
तत्तदर्थे प्रत्यक्षत्वम् ।

—ब प न प पृ ६४।

२. न हि वृत्तिं बिना साक्षिविषयस्य केवलसाक्षिवेद्यस्य इन्द्रिविद्रियानुमानादिप्रमाणव्यापार-
मन्तरेण साक्षिविषयत्वम् ।

—वे प पृ ३१

हो उनमें नहीं होना । इन्द्रियों का सम्बन्ध बाह्य पदार्थों में है क्योंकि उनकी प्रवृत्ति बहिर्मुखी है । अतः वे रस्यादि साक्षिभाम्य कहलाते हैं । यद्यपि गङ्गुललादि विभाव, कटाक्ष-मुजाक्षेपादि अनुभाव बाह्य पदार्थ हैं अतः गङ्गुललाद्याकारक चित्तवृत्ति इन्द्रियों द्वारा बनती है इसलिए उनमें साक्षिभास्यता की उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? इस सवाल का समाधान पंडितराज ने इन प्रकार किया है कि यद्यपि विभावादि बाह्य पदार्थ हैं तथापि वे सहृदयहृदय में प्रविष्ट होकर आन्तर बन जाते हैं तभी उनकी चर्चणा होती है और उनका चित् में साक्षात्कार होना है । अर्थात् बाह्य गङ्गुललादि की रसानुभूति में ज्ञानरूप खवपा नहीं है अपितु उनके आधार पर निर्मित मानस अतएव अन्तःकरण में नवोत्पन्न विभावादि की खर्चणा होती है । नवोत्पन्नि इसलिए माननी पड़ती है कि वेदान्त-सिद्धान्त में बिना विषय के कोई ज्ञान नहीं होता । अहा रज्जु-मुपादिस्थल में व्यावहारिक सर्प के न होने पर भी सर्प का भान माना जाता है वहा वेदान्त के अनुसार नवीन प्रातिभासिक सर्प की उत्पत्ति मानी जाती है । यही स्थिति स्वप्न-पदार्थों के भान में भी है । इसीलिए श्रुति में स्वप्न-स्थल में नवीन प्रातिभासिक पदार्थों की उत्पत्ति बतलाई गई है ।^१ उन प्रातिभासिक पदार्थों के साथ इन्द्रियादि द्वारा भ्रमोत्पत्ति का वृत्ति न बनने से वे वृत्तिभाम्य न होकर साक्षिभाम्य हैं । इन प्रातिभासिक रज्जुमुपादि की तथा स्वप्न-पदार्थों की तरह मानस विभावादि भी नवीन उत्पन्न होते हैं अतः उनके साथ इन्द्रिय का सम्बन्ध न होने में वहाँ भी गङ्गुललाद्याकारिका अन्तःकरणवृत्ति इन्द्रियसम्बन्ध से नहीं बनती । अतः वे वृत्तिभाम्य न होकर साक्षिभाम्य हैं । अन्तर इतना ही है कि प्रातिभासिक रज्जुमुपादि में अन्तःकरणवृत्ति का सर्वथा अभाव है और मानस विभावादि में गङ्गुललाद्याकारिका अन्तःकरणवृत्ति की बनती है किन्तु इन्द्रियादि द्वारा नहीं बनती । जहाँ इन्द्रियादि प्रमाणों द्वारा विषयाकारवृत्ति बनती है वे ही वृत्तिभाम्य कहलाते हैं और साक्षिभाम्य कहलाते हैं । इसलिए विभावादि की साक्षिभाम्यता में भी किसी प्रकार की अनुपपत्ति नहीं है । इसी आधार पर रस्यादि की तरह विभावादि की भी साक्षिभाम्य कहा गया है ।^२

जब तक विभावादि की खर्चणा है तब तक उनमें प्रादुर्भावित अतीतिक ध्यानाद्वारा ध्याना के आनन्दाद्वारा के आवरण अज्ञान की निवृत्ति होकर निरावर्ण चित् रस्यादिमहित स्वप्नानन्द का प्रकाश करती है और विभावादि की खर्चणा के नष्ट होते ही अतीतिक ध्यानाद्वारा का निरोध हो जाता है । अतः उसके द्वारा ध्याना के आनन्दाद्वारा के आवरणमग्न न होने में आवृत चिदात्मा द्वारा रस्यादिमहित स्वप्नानन्द का साक्षात्कार भी नहीं होता ।

१. न न्व रसा न रसयोग न रसानी भवन्ति, अथ रसान्-रसदान पय मृदय ।

—इ. ७. ६ अध्याय उ वाक्य १०. ४.

२. विभावादीनामपि स्वप्नरज्जुमुपादीनामिव गङ्गुललादीनामिव अल्पविषयविरहोत्पन्नम् ।

उपयुक्त रीति से विभावादि-चर्वणा तथा आवरण-भग के मध्य एक अलौकिक व्यापार की कल्पना की गई है जो व्यापार विभावादि की चर्वणा से प्रादुर्भूत होता है तथा चिदात्मा के आनन्दाश के आवरण अज्ञान को निवृत्त करता है। इस सर्वोन्नत व्यापार की कल्पनारूप गौरव को बचाने के लिए रसास्वादन की दूसरी प्रक्रिया का भी निरूपण पण्डितराज ने किया है। वह प्रक्रिया निम्नांकित है—

सुन्दर काव्यशब्दों द्वारा उपस्थापित अतएव सहृदय-हृदय में प्रविष्ट तथा सहृदय की सहृदयतासहकृत भावना द्वारा प्रादुर्भूत विभावादिवर्चणा से प्रमाता की, स्थायिभावों से उपहित स्वस्वरूपानन्दाकारा, चित्तवृत्ति बनती है और यह वृत्ति ही रस की चर्वणा है। यह चित्तवृत्ति विभावादिवर्चणा से ही निष्पन्न हो जाती है। अतः इस चित्तवृत्तिरूप रसचर्वणा और विभावादिवर्चणा के मध्य किसी अलौकिक व्यापार के मानने की आवश्यकता नहीं है। स्थायी से उपहित स्वस्वरूपानन्दाकारा चित्तवृत्ति ही हृदय का तन्मयीभाव है क्योंकि यह नियम है कि प्रमाता की चित्तवृत्ति जिस विषय के आकार की बनती है प्रमाता का उस विषय में तन्मयीभाव हो जाता है।^१ यह चित्तवृत्ति काव्यशब्दों से निष्पन्न होती है अतः इसे शब्दी कहा जाता है। तथा स्वस्वरूपानन्दरूप अपरोक्ष मुख इस चित्तवृत्ति का विषय है अतः शब्दजन्य होते हुए भी यह चित्तवृत्ति अपरोक्ष कहलाती है। वेदान्त ज्ञान के शब्द-जन्य होने पर भी जिस ज्ञान का विषय अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) होता है उसे वह अपरोक्ष ही मानता है, जैसे “तू दसवा है” यह ज्ञान। यहाँ ‘दशमस्त्वमसि’ शब्द के द्वारा ही यद्यपि दशमपुरुषाकार चित्तवृत्ति बनती है, तथापि उसका विषय दशम पुरुष सन्निहित प्रतीति इन्द्रियसन्निकृष्ट है। अतः यह ज्ञान प्रत्यक्ष है। इसी प्रकार ‘तत्त्वमसि’ इस महावाक्य से जन्य अखण्ड आत्माकारा चित्तवृत्ति भी यद्यपि शब्द-जन्य है तथापि उसका विषय अन्तरात्मा अतिसन्निहित है अतः “तत्त्वमसि” वाक्य-जन्य प्रत्यगात्मविषयक ज्ञान भी प्रत्यक्ष ही कहलाता है।^२ इन दोनों उदाहरणों के आधार पर यह भी निश्चिन है कि रसचर्वणा के समय जो स्थाय्युपहित स्वस्वरूपानन्दाकारा चित्तवृत्ति बनती है वह यद्यपि काव्यशब्दों के द्वारा निष्पन्न होती है फिर भी उसका विषय रसाद्युपहित स्वस्वरूपानन्द अतिसन्निहित है अतः यह ज्ञान भी प्रत्यक्ष ही है। इसलिये पण्डितराज ने कहा है—“येय द्वितीयपक्षे तदाकार-चित्तवृत्त्यात्मिका रसचर्वणा उपन्यस्ता सा शब्दव्यापारभावत्वात् शब्दी, अपरोक्ष-मुत्तालम्बनत्वाच्च अपरोक्षात्मिका तत्त्ववाक्यजबुद्धिवत्।” (रसमगाधर, पृ. २३)

डा. गुप्त ने “तत्त्ववाक्यजबुद्धिवत्” के अर्थ को न समझकर इसको सर्वथा

१. यदा विभावादिवर्चणामहिम्ना सहृदयस्य निजमहृदयतावशो-मयित्तन तत्-स्थाय्युपहित-स्वस्वरूपानन्दाकारा समाध्यावित्र यागिनचित्तवृत्तिरदेति । तन्मयीभववर्जमसि यावत् ॥

—रसमगाधर, पृ. २२

२. तथा च साध्य देवदत्त इति वाक्यजन्यज्ञानस्य अनिशृष्टविषयतया प्रत्यगात्मम् । तथा तत्त्वमसौत्यादिवैक्यजन्यज्ञानस्यापि ।

—दे. प. पृ. ८०

भ्रान्त व्याख्या की है। उन्होंने कहा है 'वेदान्तवाक्यजन्यतत्त्वप्रतीति' को शाब्दी होन हुए भी अपरोक्ष माना जाता है। किन्तु यह वाक्यजन्य तत्त्वप्रतीति क्या है? उसका स्पष्टीकरण उन्होंने नहीं किया। अतएव इसमें वे क्या कहना चाहते हैं इसकी भी स्पष्ट प्रतिपत्ति नहीं होती। पण्डितराज के 'तत्त्ववाक्यजबुद्धिवत्' का अर्थ वाक्य-जन्य तत्त्वप्रतीति किस आधार पर किया है, यह समझ में नहीं आता। यथार्थता तो यह है कि पण्डितराज ने 'तत्त्वम्' पद का उल्लेख कर मशेष में 'तत्त्वमसि' इस महावाक्य की ओर निर्देश किया है। अर्थात् जिस प्रकार 'तत्त्वमसि' इस महावाक्य में निष्पन्न आत्मविषयक ज्ञान शब्दजन्य होते हुए भी प्रत्यगात्मा के अत्यन्त सन्निकट होने से प्रत्यक्ष है उसी प्रकार रस-ज्ञान भी। यहाँ 'तत्त्वम्' पद जो कि 'तत्त्वमसि' का बोधक है वाक्य का विधेयण है जबकि डा. गुप्त ने उसे भ्रांति से बुद्धि का विधेयण समझ लिया है और उसके आधार पर वाक्यजन्यतत्त्वप्रतीति यह व्याख्या की है।

डा. गुप्त का यह कथन भी भ्रान्त है कि काव्य-प्रतीति मदा अपरोक्ष ही होती है, क्योंकि सहृदय पुरुष, जो कविर्वाणित भाव के माध्यममयी भवनयोग्यता से रहित है, को काव्यजन्यप्रतीति कभी अपरोक्ष नहीं होती। यह तो सहृदय की सहृदयता है जिसके वन से उसका प्रत्यक्ष हो जाता है। इसलिए अभिनवगुप्त ने लोचन में कहा है—

‘येषां काव्यानुशीलनाभ्यासवशाद् विशदीभूते मनोमुकुरे वर्णनीयतन्मयी-
भवनयोग्यता ते सहृदयसवादभाजः सहृदयाः ।’ (लोचन, पृ. ३८)

विभावादि का साधारणीकरण पंडितराज ने सहृदयतासहृदय^१ भावना-विधेय द्वारा माना है। यह भावना उस वस्तु का पुनः पुनः अनुसन्धानरूप है। जैसा कि ग्रन्थ के प्रारम्भ में काव्यलक्षण का विवेचन करते हुए पंडितराज ने कहा है^२—
“कारणं च तदवच्छिन्न भावनाविधेयं पुनः पुनरनुसन्धानात्मा”। अतः डा. गुप्त तथा डा. नगेन्द्र ने भावना का जो कल्पना अर्थ किया है वह उचित प्रतीत नहीं होता। डा. गुप्त भावना-विधेय के अर्थ को नहीं समझ पाये हैं। वही वे इसे कल्पना शक्ति वस्तुताते हैं,^३ वहीं वे यह एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है कि भावक के मन में ही विभावादि साधारणीकृत रूप में उपस्थित हो पाते हैं, इत्यादि उक्ति के द्वारा इसे भावक मन की विधेयता बतलाने हैं। वही भी उन्होंने भावनाशब्द के अर्थ का स्पष्टीकरण नहीं किया।

१ रसगोधर का शास्त्रीय अध्ययन, पृ. २०३

२ नदीयमहृदयतामहृदयतः भावाविशेषमहिम्ना । —रसगोधर, पृ. २१

३ रसगोधर, पृ. ४

४ प्राचीन साहित्य में कहा गया है कि सामाजिक की कल्पनाशक्ति विज्ञान ज्ञान होती है।
—रसगोधर का शास्त्रीय अध्ययन, पृ. १९६

डा गुप्त का कथन है कि 'भट्टनायक' के साधारणीकरण का अभिनव के साधारण्य के व्यापक सिद्धान्त में एक आगिक स्थान हो मिला है। पण्डितराज ने भी उसे निष्पत्तिप्रक्रिया में एक अग व्यापार के रूप में ही अपनाया है। यह उचित प्रतीत नहीं होना। जैसा कि पहले बतलाया जा चुका है कि अभिनवगुप्त के वित्त साधारण्य का अर्थ देशकालविशेषापेक्ष साधारणीकरण न हाकर सार्वदेशिक व सार्वकालिक साधारणीकरण है और ऐसा साधारणीकरण भट्टनायक व पण्डितराज भी मानते हैं। पण्डितराज तो प्रकारान्तर से अभिनवसम्मत रस की प्रक्रिया का ही वर्णन कर रहे हैं। फिर व अभिनव के व्यापक साधारणीकरण को आगिकरूप में कैसे ग्रहण कर सकते हैं ?

डा गुप्त ने रसगगाधर के 'तत्कालनिवृत्तिरानन्दाश्रयणाज्ञानं' इस वाक्यांश के अर्थ को न समझकर जो यह विवेचन किया है कि 'वाक्य की विभावादिसामग्री के द्वारा जो अलौकिक प्रक्रिया उदित होती है उसमें भी चैतन्य का आवरणभग होता है, किन्तु यह आवरणनिवृत्ति पूर्ण नहीं होती है। अज्ञान की पूर्ण निवृत्ति की कल्पना इस स्थिति में भी कैसे जा सकती है, यहाँ चित्त मौजूद है।' फल यह होता है कि पूर्वोक्त अलौकिक प्रक्रिया द्वारा जो अज्ञानावरण का भग होता है वह आशिरूप तक ही सीमित हो जाता है^१ अर्थात् अज्ञानावरण की अन्त निवृत्ति होती है, पूर्णतया नहीं। यह भी सर्वथा भ्रान्त ही है। जैसाकि ऊपर बतलाया जा चुका है आत्मा के मन्, चित् और आनन्द इन काल्पनिक तीन अंशों में आनन्द के आवरण अज्ञान का भग रस-चर्वणा में होता है न कि सत्ता व चिदश के आवरण अज्ञान का। क्योंकि सत्ता तथा चिदश तो इसके पूर्व भी अनावृत थे। चित्त की सत्ता हाने से पूर्ण आवरणभग न मानना वेदान्तसिद्धान्त से अनभिज्ञता ही प्रकट करता है। क्या समाधिबाल में जहाँ मुमुक्षु का पूर्ण आवरणभग माना जाता है चित्त की निवृत्ति हो जाती है। यदि चित्त की निवृत्ति हो जाती तो ब्रह्माकारचित्तवृत्ति कहाँ से बनती ? इसी प्रकार चित्तसत्तादशा में विषय-माधात्कार के समय विषयचैतन्य के आवरण का पूर्णतया भग क्या वेदान्त नहीं मानना ? वस्तुस्थिति तो यह है कि विषयसाक्षात्कार के समय चित्त, चित्तवृत्ति और विषय तीनों की सत्ता विद्यमान है और विषयचैतन्य का पूर्ण आवरणभग भी उस समय होता है।

डा गुप्त का 'हमारा चैतन्य प्रकाशरूप है, आनन्दरूप है। त्रिगुणात्मक जड़ प्रातिभासिक जगत् उसी के प्रकाश से भागिन होता है। यहाँ तक कि चित्तवृत्ति भी जो कि अज्ञान का ही एक रूप है, उसी के प्रकाश से प्रकाशित होकर जड़ पदार्थों को प्रकाशित करती है' यह कथन भी सगत नहीं है, क्योंकि चित्तवृत्ति जड़

१ रसगगाधर का आन्वय्य अर्थ, पृ १०७

२ यही पृ १९७-९८

३ रसगगाधर का आन्वय्य अर्थ, पृ १०८

पदार्थों को प्रकाशित नहीं करनी, वह केवल विषयचैतन्यगन अज्ञान को नष्ट करती है। जड़ विषय का प्रकाशन तो स्वच्छचित्तवृत्ति पर प्रतिबिम्बित चैतन्य के आभास से होता है। इसीलिए वेदान्त ने वृत्ति का फल आवरणनग माना है और आभास का फल विषयप्रकाशन। वेदान्त में बाह्य पदार्थों को जो वृत्तिभास्य कहा है उसका केवल यह तात्पर्य है कि वृत्ति पर प्रतिबिम्बित चैतन्य के द्वारा उनका प्रकाश होना है और वह वृत्ति भी इन्द्रियादि प्रमाणा द्वारा बनती है। उनका यह तात्पर्य नहीं है कि वृत्ति द्वारा पदार्थों का प्रकाश होता है क्योंकि वृत्ति पदार्थों के समान स्वयं जड़ (अचेतन) है। एक जड़ के द्वारा दूसरे जड़ का प्रकाशन कब हो सकता है ?

रसगगाधर का शास्त्रीय अध्ययन करने वाले डा गुप्त ने रसगगाधर की "विभावादीनामपि स्वप्नतुरगादीनामिव रगरजनादीनामिव च साक्षिभास्यत्वमविरुद्धम्" (रसगगाधर पृ २०)। इन सामान्य पक्षों के अर्थ को न समझकर इसका अनर्थमय विवेचन प्रस्तुत किया है। जैसे—“रयादि तो वामनारूप से घनत्व करण में विद्यमान होते हैं किन्तु विभावादि तो वहाँ नहीं होते। फिर अविद्यमान का प्रकाशन कैसा ? वेदान्ती पण्डितराज के पास इसका सरल समाधान है। घनत्व करण जड़ होने हुए भी साक्षिचैतन्य के प्रकाश से प्रकाशित होकर ही प्रियाशील होता है। सूर्यरश्मियों से भासित हाकर दर्पण स्वयं भी सूर्यवत् हो जाता है और अन्य पदार्थों को भी प्रकाशित करता है। अतः वेदान्त के अनुसार समस्त घनत्व करणधर्मों में साक्षिभास्य होते हैं तभी तो स्वप्न में अविद्यमान भी पदार्थ तथा मुक्ति में भासित होने वाली रजन अविद्यमान रहते हुए भी साक्षिभास्य घनत्व करण के द्वारा प्रकाशित हो जाते हैं। इस प्रकार वस्तुतः अविद्यमान भी विभावादि का साक्षिभास्यता के सिद्धान्त पर प्रकाशित होना बन जाता है।” यही डा गुप्त ने विभावादि की जो अविद्यमानता बतलाई है वह सगत नहीं है क्योंकि विभावादि काव्यशब्दों द्वारा उपस्थापित हैं और महदर्थों को उनका ज्ञान भी प्रत्यक्षानुसृत्य है। इसीलिए भर्तृहरि ने कहा है कि—

शब्दोपहितरपास्तान् बुद्धेर्विषयता गतान् ।

प्रत्यक्षानि च कसादीन् साधनत्वेन मन्यते ॥

और वेदान्त तो मिथ्याज्ञान में भी नवोत्पन्न पदार्थों की प्रातिभासिक सत्ता मानता है। अतः उनकी दृष्टि से विभावादि पदार्थों की अविद्यमानता कैसे बन सकती है ? और यदि डा गुप्त के अनुसार विभावादि को अविद्यमान मान लें तो ऐसा कौनसा वेदान्त-मिद्वान्त है जो अविद्यमान पदार्थों को साक्षिभास्य मानता हो। ऐसा मानने पर तो सभी अतीत अनागत पदार्थ साक्षिभास्य होने लग जायेंगे। साक्षिभास्य शब्द का अर्थ साक्षिभास्य घनत्व करण के द्वारा प्रकाशित मानना मर्दवा वेदान्तमिद्वान्त के विरुद्ध है। पण्डितराज का विभावादि की साक्षिभास्यताविषयक

पूर्वपक्ष तथा उसके समाधान का अभिप्राय रसविवेचना करते हुए ऊपर बतला दिया गया है। अतः उसकी पुनरुक्ति व्यर्थ है।

डा गुप्त^१ का निम्न कथन भी निराधार है—“काव्यशक्ति के द्वारा प्रादुर्भूत उपर्युक्त अलौकिक व्यापार के द्वारा चैतन्य के अन्य स्थूल आवरण निवृत्त हो जाते हैं। यदि कोई आवरण है तो केवल काव्य-सामग्री द्वारा डाला हुआ अपना। चैतन्य के सभी आवरण निवृत्त हो जाते हैं। यदि कोई आवरण शेष है तो विभावादिसामग्री द्वारा विभावित अथवा व्यञ्जित स्थायिभावों का।”

वेदान्त-सिद्धान्तानुसार चैतन्य में केवल अज्ञानरूपी आवरण रहता है और जब अन्तःकरण विषयप्रदेश पर पहुँचकर विषयाकार बन जाता है तब विषयाकार अन्तःकरणवृत्ति द्वारा उस अज्ञानावरण का भग हो जाता है। उसके बाद उसमें कोई आवरण शेष नहीं रह जाता। जब यहाँ विभावादिव्यवस्था से प्रादुर्भूत अलौकिक व्यापार द्वारा चैतन्य का आवरण भग हो गया फिर कौनसा आवरण चैतन्य में शेष रह जाता है जिसके लिए डा गुप्त कहते हैं कि “कोई आवरण शेष है तो केवल विभावादि सामग्री द्वारा डाला हुआ अपना। वेदान्त-सिद्धान्तानुसार विषय कभी चैतन्य का आवरण नहीं होता। विभावादिसामग्री तो चैतन्य के आवरणभग में काम आती है न कि आवरण उत्पन्न करने में। अतः उस सामग्री को चैतन्य के आवरण-शेष का कारण बतलाना अनुचित है। किन्तु डा गुप्त को ‘आनन्दाशावरणशानेन’ इस वाक्यांश में आनन्दाशावरण पद में भ्रम में डाल दिया। वे इसका अर्थ आनन्दाश का आवरण ‘अज्ञान’ न समझकर आनन्द का अशावरण दूर हो जाता है, ऐसा समझते हैं। इसीलिए उन्होंने कहा है। ‘ठीक इसी प्रकार काव्य के जादू से अज्ञान का अशावरण दूर हो जाता है।’^२

“आवरणभग के रूप में समझते हुए भी हम यह जानते हैं कि इसमें अशावरण का ही भग हुआ है या यो कहिए कि एक परिमाजित अज्ञ का आवरण रहना ही है। यह सौवाधिक चैतन्य है, निरवाधिक नहीं।”^३

रसादि स्थायिभावों से विविष्ट या अवच्छिन्न चित् को रस मानने पर चित् या चैतन्य के नित्य होने में तथा स्थायिभावन के भी वास्तवरूप से पूर्व विद्यमान होने से रस में उत्पत्ति व विनाश का व्यवहार कैसे बनेगा क्योंकि नित्य वस्तु की उत्पत्ति व विनाश नहीं होते। इस प्रकार का समाधान करते हुए पण्डितराज ने कहा कि^४ जिस प्रकार वर्णनियन्त्रादी वर्णों को नित्य मानते हुए भी उनके अभिव्यञ्जक

१. रसगंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन, पृ. १९८

२. रसगंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन पृ. १९९।

३. रसगंगाधर का शास्त्रीय अध्ययन पृ. २०३।

४. अत्र विभावादिव्यवस्था का आवरणभङ्गस्य बोधोक्तिविनाशाभ्यामुत्पत्तिविनाशो रमे उपपद्यते। वर्णनियन्त्रादीनिवद्यव्यञ्जकान्वादिभ्यामभिव्यञ्जकानादी। —रसगंगाधर, पृ. २२

तान्वादि व्यापार (स्थान-प्रयत्न-सयोग) के अनित्य होने में उसकी अनित्यता का आरोप वर्णों में कर “उत्पत्ति गन्तार” इस व्यवहार की उत्पत्ति मानते हैं। क्योंकि व्यक्त तान्वादिव्यापार जब तक रहता है तब तक गन्तारादि वर्णों की अभिव्यक्ति तिरोहित हो जाती है। यह अभिव्यक्ति व तिरोभाव ही वर्णों का उत्पाद व विनाश है। सत्कार्यवादी मास्य पदार्थों की अभिव्यक्ति व तिरोभाव को ही उनकी उत्पत्ति व विनाश मानते हैं। इनो प्रकार यद्यपि स्यादिभावों से उत्पन्न चिद् रस निय है अर्थात् चित् ना संबंधी नित्य है ही और स्यादिभाव भी वामनाम्न से पूर्व विद्यमान हैं तथापि इनकी अभिव्यक्ति, विभावादि-चर्वणा व समने प्रादुर्भाव आवरणभग से होती है। विभावादिचर्वणा तथा तज्जन्य आवरणभग अनित्य हैं व उत्पत्ति-विनाशशाली हैं। अतः उनकी उत्पत्ति और विनाश का ही रस में आरोप कर रस में उत्पत्ति और विनाश का व्यवहार होना है। विभावादिचर्वणा के न होने पर आवरणभग न होने से न स्यादिभाव का और न चित् का प्रकाश होता है क्योंकि चित् का आवरणभग विभावादि-चर्वणा से होता है और तभी अनावृत चित् स्वयं प्रकाशित होकर स्यादी को प्रकाशित करती है।

पटिनराज ने रस में कार्यत्व तथा नित्यत्व एवं प्रकाश्यत्व तथा स्वप्रकाशत्व व्यवहार, जो कि लोक में होते हैं, की उत्पत्ति प्रकारान्तर से भी बतलाई है। उन्होंने बतलाया है कि स्यादिविशिष्ट चिद् रस है। रस के इस स्वप्न में विशेषणी-भूत स्यादी अनित्य और जड़ हैं अतः इसकी अपेक्षा में रस में कार्यत्व तथा प्रकाश्यत्व व्यवहार लोक में होता है और विशेष्यभूत चित् निय तथा स्वप्रकाश है अतः इसकी अपेक्षा में रस में नित्यत्व तथा स्वप्रकाशत्व व्यवहार की लोक में उत्पत्ति है।

उक्ति है। किन्तु यहाँ चर्वणा स विभावाद्विचर्वणा का ग्रहण नहीं है अपितु रत्यादि की चर्वणा का। प्राचीनोक्त रत्यादिरूप रस की चर्वणा अवश्य वदान्तमतानुसार आवरणभगरूप ही है। इमोलिए उपर्युक्त पक्ति की व्याख्या करते हुए नागस न कहा है—“चर्वमाणो रस इति प्राचीनव्यवहारोपपत्तये ग्राह्य—चर्वणा चास्थेति”। यद्यपि यह कहा जा सकता है कि डा. गुप्त ने भी चर्वणा शब्द स रतिचर्वणा का ही ग्रहण किया होगा तथापि उसके आगे के सदर्भ को देखने से स्पष्ट है कि व चर्वणा से विभावाद्विचर्वणा का ही ग्रहण करते हैं न कि रसचर्वणा का।

डा. गुप्त का यह कथन भी कि “चित्तवृत्ति की विषयाकारपरिणति एव प्रमातृ-चेतना की चित्तवृत्त्याकारता या चित्तवृत्तिमयता का जो उत्पन्न है यह सब वेदान्त के अनुरूप है” वदान्तसिद्धान्त के विपरीत ही प्रतीत होता है। वदान्त म भूलकर भी चित्तवृत्ति की विषयाकाररूप से परिणति तथा प्रमातृ-चेतना की चित्त-वृत्त्याकारता नहीं बताई गई है। चित्त ही विषय पर पहुँचकर विषयाकार से परिणत हो जाता है। चित्त की यह विषयाकारा परिणति ही चित्तवृत्ति कहलानी है।^१ वेदान्तसिद्धान्त में अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य को ही प्रमाता कहा जाता है।^२ जिसे डा. गुप्त ने प्रमातृ-चेतना शब्द से व्यक्त किया है। जहाँ अन्त करण है वहाँ अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य की सत्ता भी अवश्य रहती है। अन्त करण की स्वभावतः स्थिति शरीर के अन्दर है किन्तु जब इन्द्रियो द्वारा वह विषयप्रदेश में पहुँच जाता है तब तदवच्छिन्न चैतन्य भी विषय पर पहुँचा हुआ माना जाता है। क्योंकि अन्त करण के स्वच्छ होने से जहाँ वह जाता है वही पर व्यापक चैतन्य प्रतिबिम्बित हो जाता है। इस प्रकार विषयावच्छिन्न चैतन्य तथा अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य की एक प्रदेश में (विषयप्रदेश में) स्थिति हो जाती है। इस तरह विषय का प्रमाता से अभेद ही विषय का प्रत्यक्ष है। किन्तु प्रमाता कभी चित्तवृत्ति के आकार का नहीं बनता। अतः चित्तवृत्ति की विषयाकारा परिणति एव प्रमातृ-चेतना की चित्तवृत्त्याकारता सर्वथा वेदान्त-सिद्धान्त के विरुद्ध है।

डा. गुप्त^३ ने अग्निवगुप्त के तन्मयीभवन का पण्डितराज के द्वारा निरूपित वेदान्तानुसृत तन्मयीभवन में भेद बताते हुए कहा है कि “अग्निव के तन्मयीभवन में चेतना व चित्तवृत्ति की विषयाकारपरिणति के स्थान पर विषय की चेतनारूपता होती है” और इस भेद को स्पष्ट करते हुए कहा है कि “हम एक घट का प्रयत्न करते हैं। वह हमारी चक्षुरिन्द्रिय पर प्रतिफलित होकर हमारे मानसपटल पर उपस्थित होता है। मन पटल व्यष्टि-चेतना का ही एक प्रमुख रूप है, विमर्श का ही

१. यथा तद्वागीश्वरं दिग्भ्रमिणाय कुल्यात्मना बदारान् प्रविश्य तद्देव चतुष्पाणाद्याकार भवति तथा तैजसमतःकरणं चक्षुरादिद्वारा नियत्य घटादिविषयदेशं गत्वा घटादिविषयाकारं परिणमति । II एव परिणामा वृत्तिरित्युच्यते । —वदान्तपरिभाषा, पृ. २७

२. अन्त करणावच्छिन्नचैतन्य प्रमातृचैतन्यम् ।

—वेदान्तपरिभाषा, पृ. ३५

३. रमणगोष्ठर का शास्त्रीय अध्ययन. पृ. २०१

एक स्फुरित व स्पन्दितरूप है। इस प्रकार बाह्य घट हमारी प्रकाश-विमर्गमयी मत्ता का ही एक अंग बन जाता है। विषय की यह आत्माकारा परिणति ही तन्मयो-भवन है।^१ यह वस्तुनः मगत नहीं है। मेरे विचार में अभिनव-सम्मत प्रत्यभिज्ञा-दर्शन एवं वेदान्त-दर्शन में विषयों की प्रत्यक्षीकरण-प्रक्रिया में कोई विशेष भेद नहीं है। वेदान्त प्रत्यक्ष में अन्नःकरण का इन्द्रियप्रणाली द्वारा विषयप्रदेश पर पहुँच कर विषयाकाररूप में परिणाम मानता है और अन्नःकरण के विषयप्रदेश पर पहुँचने से अन्नःकरणावच्छिन्न चैतन्यरूप प्रमाता भी विषयप्रदेश में पहुँच जाता है तथा विषय को या विषयावाच्छिन्न चैतन्य को व्याप्त कर लेता है। यही प्रमातृ-चैतना की विषयव्याप्ति है जिसे अभिनव ने भी स्वीकार किया है। प्रमातृ-चैतना की विषय-व्याप्ति विषय चक्षुर्इन्द्रिय पर प्रतिफलित होकर विषय हमारे मानसपटल पर उपस्थित होते हैं, इत्याकारक नहीं हैं। प्रमाता का विषयप्रदेश पर पहुँच कर विषय को व्याप्त करना ही विषय की आत्माकारा परिणति है।

पटिनराज जगन्नाथ ने दो प्रकार की जो रस-निष्पत्ति-प्रक्रिया बतलाई है उन दोनों में ही रसस्वरूप जो आनन्द है वह लौकिक आनन्द में सर्वथा भिन्न है क्योंकि लौकिक आनन्द अन्नःकरणवृत्ति (अन्नःकरणपरिणाम) रूप होता है और रसरूप आनन्द अन्नःकरण का परिणाम न होकर शुद्ध आत्मानन्दरूप है। वेदान्त-सिद्धान्त में लौकिक सुख की प्रक्रिया यह है कि धर्मरूप^१ निमित्त द्वारा, अनुबल पदार्थ का सम्बन्ध होने पर, अन्नःकरण के मत्त्वगुण का मुखकारा परिणाम होता है अर्थात् अन्नःकरण का मत्त्वगुण ही मुख में परिणत हो जाता है और उस समय धर्मरूप निमित्त द्वारा ही उस मुख को विषय बनाने वाली मुखकारा अन्नःकरण की वृत्ति भी घनती है। उस वृत्ति पर आच्छाद माक्षिचैतन्य में उस मुख का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान होता है क्योंकि मुखकारा अन्नःकरणवृत्ति में आच्छाद माक्षी ही उस मुख की प्रकाशित करती है।^२ इस प्रकार लौकिक मुख विषयसम्बन्धजन्य, अन्नःकरण के मत्त्वगुण का परिणाम है। अन्नःकरण के परिणाम का ही वेदान्त में वृत्ति कहते हैं। अतः लौकिक मुख अन्नःकरणवृत्तिरूप होता है और रसरूप आनन्द अन्नःकरण का परिणाम न होने में अन्नःकरणवृत्तिरूप न होकर शुद्ध आत्मानन्दरूप है। अन्नःकरण उस आत्मानन्द पर पहुँच कर आत्मानन्द रूप में परिणत हो जाता है। इस प्रकार स्वरूपानन्दाकारा चित्तवृत्ति वहा भी अवश्य घनती है। किन्तु स्वरूपानन्दाद्वारा चित्तवृत्ति भी उस मुख को प्रकाशित नहीं करती अपितु केवल तद्गत अज्ञान को निवृत्त करती है। अज्ञान के नष्ट हो जाने पर वह आनन्द स्वप्रकाश होने

१. धर्मादिक के निमित्त में अनुबल और अनिबल पदार्थ का सम्बन्ध होने पर अन्नःकरण के मत्त्वगुण व रसगुण का परिणाम मुखकारा व दुःखाकार होता है।

—वृत्तिप्रभाकर, पृ. ३

२. धर्मादिक निमित्त में मुखमुख को विषय करने वाली अन्नःकरण की वृत्ति होती है उस वृत्ति में आच्छाद माक्षी मुख दुःख को प्रकाशित करती है।

—वृत्तिप्रभाकर पृ. ३

से स्वयं प्रकाशित हो जाता है। इसीलिए वेदान्तसार^१ में कहा है कि "स्वप्रकाश पदार्थों में विषयावच्छिन्नचैतन्यगत अज्ञान की निवृत्ति के लिए विषयाकारा अन्तःकरणवृत्ति की अवश्य अपेक्षा है किन्तु उन पदार्थों में स्वयंप्रकाश हान से उनका प्रकाशित करने के लिए वृत्तिप्रतिविम्बित चैतन्यरूप आभास की आवश्यकता नहीं है। पारिभाषिक शब्दावली में स्वयंप्रकाश पदार्थों में केवल वृत्ति व्याप्ति की अपेक्षा है, फलव्याप्ति की नहीं।" लौकिक आनन्द और रसरूप आनन्द के उपर्युक्त भेद को बतलाने के लिए पंडितराज ने लिखा है कि आनन्दो ह्यथ न लौकिक-सुखान्तरसाधारण अन्तःकरणवृत्तिरुपस्थात्^२ इति।

डा. गुप्त पंडितराज की इस पंक्ति में आशय को हृदयगम नहीं कर सके। केवल उन्होंने लौकिक आनन्द का घुणाक्षर-न्याय में चित्तवृत्तिरूप या अन्तःकरणवृत्तिरूप कह दिया है क्योंकि आग जा उसका स्पष्टीकरण में उपस्थित कर रहे हैं उससे उनके कथन की घुणाक्षर-न्यायता मिट्ट हो जाता है। वे बहुत हैं कि "चित्त^३ का स्वभाव है विषयकारा परिणति ~ वैषयिक अनुभूतियाँ में यही चित्त-वृत्ति चैतन्य के आभास से आभासित होकर कार्य करती है। उन स्थितियों में जो भी आनन्द आभासित होता है वह चैतन्य का नहीं चैतन्याभास का होता है अतः हम उसे वृत्तिरूप ही कह सकते हैं। किन्तु ब्रह्मानन्द की स्थिति वृत्तिशून्य होती है।" यही ब्रह्मानन्द की स्थिति का वृत्तिशून्य बतलाना वेदान्त-सिद्धान्त के विरुद्ध है क्योंकि वेदान्त में कोई भी दशा वृत्ति-शून्य नहीं होती। जाग्रत व स्वप्न में अन्तःकरणवृत्ति विद्यमान रहती है। सुषुप्ति में मविद्या में अन्तःकरण का लय हो जाने से अन्तःकरणवृत्ति के न होने पर भी मविद्या की वृत्ति रहती है और उसी वृत्ति से चैतन्य आनन्द का उपभोग किया करता है जिसका निरूपण "आनन्दभुक् चैतोमुख प्राज्ञ" इस प्रकार से माण्डूक्योपनिषद् में किया गया है। वेदान्तसार में भी स्पष्ट कहा है कि सविकल्पक समाधि की दशा में ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेय इस त्रिपुटी के जागरूक रहने से ज्ञानरूप अन्तःकरणवृत्ति की सत्ता उस समय भी है।^४ निर्विकल्पक समाधि में भी अन्तःकरणवृत्ति ब्रह्माकारवृत्ति के रूप में रहती ही है, केवल इतना ही अन्तर होता है कि ज्ञेय ब्रह्म से पृथक्कन्या उसका भान उस समय नहीं होता।^५ वैषयिक अनुभूतियों के स्थल में प्रतीत होने वाले आनन्द की चैतन्य का न मानना भी असंगत है क्योंकि उस समय भी अभीष्ट विषय की प्राप्ति से शान्त तथा अन्तर्मुख अन्तः-

१. फलव्याप्त्यवमेवास्य शास्त्रदृष्टिर्निवारितम्।

ब्रह्मज्ञाननामाय वृत्तिव्याप्तिरपेक्षिता।

स्वयंप्रकाशमानत्वाप्राभास उपयुज्यते॥

—वेदान्तसार, पृ ४१

२. रसगयाधर वा शास्त्रोक्त अध्ययन, पृ २०१

३. सविकल्पको नाम ज्ञानज्ञानादिविकल्पनयानपभयाऽज्ञानायवस्तुनि तदाकाराकारिणायाश्चित्त-वृत्तिरवस्थानम्।

—वेदान्तसार, पृ ४५

४. निर्विकल्पकस्तु ज्ञानज्ञानादिविकल्पनयानपभयाऽज्ञानायवस्तुनि तदाकाराकारिणायाश्चित्त-वृत्ते रतिनरामकीभावेनावस्थानम्।

—वेदान्तसार पृ ४६

करणवृत्ति में आत्मानन्द का ही प्रतिबिम्ब^१ पड़ता है। अतः वह आनन्द भी चैतन्य का ही है। यदि प्रतिबिम्बित आनन्द के होने में ही उसे चैतन्याभास का आनन्द बतलाया जाय तो हमें कोई आपत्ति नहीं। वेदान्त-दर्शन तथा प्रत्यभिज्ञादर्शन दोनों ही सभी आनन्दों को चाहे वे विषयानन्द, रमानन्द या आत्मानन्द हो आत्मा का ही मानते हैं।

अभिनवगुप्त के मत का विवेचन करने के व द पंडितराज ने भट्टनायक के मत का भी निरूपण किया है। किन्तु उसमें एक दो विशेषताओं के अतिरिक्त और कोई वैशिष्ट्य नहीं है। अतः उन्हीं विशेषताओं का यहाँ प्रतिपादन किया जा रहा है। पहली विशेषता यह है कि भट्टनायक के भावकत्व व्यापार का स्पष्ट अभिप्राय पंडितराज ने ही व्यक्त किया है। भट्टनायक ने स्वयं पूर्वपक्षरूप में कान्तात्वादिरूप में शकुन्तलादि विभावों के साधारणीकृतरूप से उपस्थित होने पर भी उनसे सामाजिकों में रसप्रतीति का खण्डन कर स्वसम्मत भावकत्व व्यापार के द्वारा कान्तात्वादिरूप से ही उन्हें साधारणीकृत मानते हुए पूर्वपक्षसम्मत तथा स्वसम्मत भावकत्व व्यापार द्वारा साधारणीकरण में विद्यमान अन्तर को स्पष्ट नहीं किया था। पंडितराज ने बतलाया कि पूर्वपक्ष में शकुन्तला आदि की कान्तात्वादिरूप से उपस्थिति होने पर भी दुष्यन्तरमणीत्वादि विशेषधर्मों का निराकरण न होने से “यह अगम्या है” इत्याकारक ज्ञान सामाजिकों को शकुन्तला में रहता है। इसी प्रकार सीता आदि में भी पूज्यत्व, आराध्यत्व आदि ज्ञान रहते हैं। इन ज्ञानों के होते हुए कान्तात्वादि-सामान्यधर्मपूर्वक शकुन्तलादि विभावों की उपस्थिति मानने पर भी सामाजिकों में उनमें रसादिरूप रस की प्रतीति नहीं हो सकती। क्योंकि उस समय शब्दों में केवल अभिधा व्यापार है, वह व्यापार शकुन्तलात्वादि तथा तज्जन्य अगम्यात्वादि विशेष धर्मों को दूर करने में असमर्थ है। उसका कार्य वस्तु में जो जो धर्म हैं तत्तद्वर्गपूर्वक वस्तु को उपस्थिति कराना है। किन्तु भावकत्वनामक^२ जो नवीन व्यापार माना गया है उसका प्रधान कार्य शकुन्तला आदि विभावों में

१. (क) यद्यत् मुख्य भवेत्तत्तद् ब्रह्मैव प्रतिबिम्बनात्। वृत्तिप्रवृत्तयुक्तास्वस्य निविघ्न प्रतिबिम्बनम्।

—पञ्चदशी, विषयानन्द प्रकरण, १९ वाँ श्लोक

(ख) पुरुष की जिस विषय की इच्छा होवे सो विषय यात्रा प्राप्त होवे, तब या पुरुष की बुद्धि क्षणमात्र स्थित होइ के अन्तर्मुख बुद्धि की वृत्ति होवे है। ता अन्तर्मुखवृत्ति-विषे आत्मा का स्वरूप या आनन्द ता का प्रतिबिम्ब होवे है। जिस आत्मस्वरूप आनन्द के प्रतिबिम्ब में अनुभव करि के पुरुष में आग्नि होवे है जो मेरे में विषय में आनन्द का लाम हुआ है परन्तु विषय में आनन्द है नहीं। इसीलिए वेद में निष्ठा है ‘आत्मस्वरूप आनन्द में’ से वे माने आनन्द वाले होवे है।

—विचार मागर, तरंग, पृ. ९३-९४

२. तस्मादभिधाय निवेदिता पदार्था भावक-व्यापारेणामगम्यात्वादिनविरोधिज्ञानप्रतिबन्ध-द्वारा कान्तात्वादिरमानुषसमधर्मपुण्यमारेणवस्थाप्यन्ते।

—रसगंगाधर, पृ. २४

किया है और इसी दोष के कारण अनिवंचनीय दुष्यन्तत्व धर्म से भवच्छादिन सामाजिकात्मा में अनिवंचनीय शकुन्तलाविषयक रति की नवीन उत्पत्ति मानी जाती है। वही अनिवंचनीय रति रस है जिसका महदय आस्वादन करना है।

इस मत का निष्कर्ष है कि काव्य में कवि द्वारा तथा नाट्य में प्रागिकादि चतुर्विध अभिनय द्वारा जब विभावादि का प्रकाशन होना है तब उन विभावादि में व्यजना व्यापार द्वारा जिस शकुन्तलादिविषयक रति का ज्ञान होता है वह ज्ञान दुष्यन्तादि में होता है न कि सामाजिक में। क्योंकि शकुन्तलादि विभाव दुष्यन्त के प्रति हैं न कि सामाजिक के प्रति। किन्तु तद्वत्ता ही सहृदयता में प्रादुर्भूत भावनाविशेषरूप दोष के सामर्थ्य से सामाजिक में कल्पित अर्थात् अनिवंचनीय दुष्यन्तत्व धर्म उत्पन्न होता है। उस दुष्यन्तत्व धर्म से भवच्छादित (भावत) अनएव अज्ञानावच्छिन्न (अज्ञात) सामाजिकात्मा में अज्ञानावच्छिन्न मुक्तिखण्ड में अनिवंचनीय रजतखण्ड की तरह, एक अनिवंचनीय शकुन्तलाविषयक रति उत्पन्न होती है जिसका कि प्रकाशन माक्षी के द्वारा होना है। क्योंकि वेदान्त सभी अनिवंचनीय पदार्थों को साक्षिभास्य ही मानता है न कि अन्य करणवृत्तिभास्य। कारण इसका यही है कि अज्ञानावच्छिन्न वस्तु में तद्वस्तुविषयक अन्य करणवृत्ति किसी भी प्रमाण से नहीं बनती है। सामाजिक में उत्पन्न यह अनिवंचनीय रति ही रस है क्योंकि सामाजिक इसी का आस्वादन कर सकता है न कि दुष्यन्तनिष्ठ व्यजना व्यापार में व्यक्त रति का। उस अनिवंचनीय रति का आस्वादन से सामाजिक की रसास्वादन-जन्य अलौकिक आनन्द की अनुभूति होती है।

यह शकुन्तलाविषयक अनिवंचनीय रति सहृदयनिष्ठ भावनारूप दोष के कारण उत्पन्न होती है। अतः यह रस भावनारूप दोष का कार्य है। इसीलिए जब तक महदय में इस भावनारूप दोष का मत्ता है तभी तक उस अनिवंचनीय शकुन्तलाविषयक रति की सत्ता है। भावनाविशेषरूप दोष के नष्ट होने ही उस अनिवंचनीय रति का भी नाश हो जाता है। क्योंकि कारण ने नाश से कार्य का नाश अवश्य होता है। सामाजिकात्मा का भवच्छादक धर्म दुष्यन्तत्व है। अतः प्रमाता महदय दुष्यन्तत्व धर्म में भवच्छादिन है। इस धर्म में भवच्छादिन होने पर ही महदय में अनिवंचनीय रति का उत्पत्ति होती है अन्यथा नहीं, जैसे अज्ञानावच्छादित मुक्तिखण्ड में ही रजत खण्ड की उत्पत्ति होती है, अनवच्छादिन में नहीं। अतः अनिवंचनीय शकुन्तलाविषयक रति के उत्पादनाय प्रमाता में सहृदयात्मा का भवच्छादक अनिवंचनीय दुष्यन्तत्व धर्म की पूर्ण उत्पत्ति मानना आवश्यक है। क्योंकि

सामाजिक में दुष्यन्तत्व धर्म की वास्तविक सत्ता नहीं है। अतः इस कल्पित दुष्यन्तत्व धर्म की अनिवर्चनीय उत्पत्ति माननी होनी है।

इस मत में यह दोष आता है कि भावना दोष के कारण दुष्यन्तत्व धर्म से आच्छादित सहृदय में जो अनिवर्चनीय रति शोक आदि उत्पन्न होते हैं वे लौकिक रति शोक आदि की तरह मुख और दुःख दोनों के जनक होंगे। उनमें एकान्ततः सुखजनकता कैसे बन सकती है? अनौकिक काव्यव्यापार की महिमा से भी इन रति-शोकादि में एकान्ततः सुख-जनकता नहीं मानी जा सकती। क्योंकि काव्य-व्यापारमहिमा से दुष्यन्त में शकुन्तलादिविषयक रत्यादि उत्पन्न होते हैं न कि सहृदय में। सहृदय में तो अनिवर्चनीय रत्यादि भावना दोष से उत्पन्न होते हैं। अतः उनके काव्यव्यापार में उत्पन्न न होने से काव्यव्यापारमहिमा से भी उनमें सुखजनकता नहीं मानी जा सकती। इस प्रश्न का समाधान इस मत में इस प्रकार किया गया है कि सहृदय में अनिवर्चनीय रत्यादि साक्षात् काव्यव्यापारमहिमा से उत्पन्न न होने पर भी काव्यव्यापारमहिमा से प्रादुर्भूत भावनादोष से जन्य होने के कारण परम्परया काव्यव्यापारजन्य ही है। काव्यव्यापारजन्य^१ का अर्थ काव्यव्यापारजन्य भावनादोष से जन्य है। और इस प्रकार का जन्यत्व सहृदय में रहने वाली अनिवर्चनीय नव उत्पन्न रति में भी उपपन्न हो जाता है। अतः काव्य-व्यापार की महिमा के कारण उनमें एकान्ततः सुखजनकता बन जाती है। इसीलिए उनके आत्वादन से सहृदय को एकान्ततः आनन्दानुभूति होनी है।

रसगगाधर के मसूढ़न टीकाकार श्री बदरीनाथ भा ने “कल्पितदुष्यन्तत्वा-वच्छादिते” इत्यादि की व्याख्या में^२ जो नैयायिकसम्मत ग्रन्थवाक्यानि का अनुसरण किया है वह सगत नहीं है क्योंकि यह मत वेदान्तसम्मत अनिवर्चनीयमर्याति को मानने वाला है। इसीलिए सहृदय में अनिवर्चनीय रत्यादिकी उत्पत्ति इस मत में मानी गई है। ग्रन्थकार ने स्वयं “अवच्छादकत्वं दुष्यन्तत्वमपि अनिवर्चनीयमेव” इस उक्ति के द्वारा अनिवर्चनीय दुष्यन्तत्व को स्वीकार करते हुए वेदान्तसम्मत अनिवर्चनीयमर्याति का ही अवलम्बन सिद्ध किया है। वही पर भा महोदय ने भ्रम का लक्षण “तदभाववद्विगम्यक्त-प्रकारकज्ञान” किया है वह भी न्यायमनानुसार है, वेदान्तमनानुसार नहीं। वेदान्तमत में ‘वाधिविषयज्ञानत्वम् भ्रमत्वम्’ यही भ्रम का लक्षण है।

‘नव्यास्तु’ मत का प्रतिपादन करते हुए डा प्रेमस्वरूप गुप्त ने लिखा है कि “शकुन्तलाविषयक रति का सम्बन्ध प्रमातृचेतना से जुड़ सके, उस विशेषणरूप रति

१. जन्य-य एव जन्यभावनाजन्यरत्यादिविषयकत्वम् । तत्र रमास्वादस्य काव्यव्यापाराजन्य-त्वेऽपि न शक्तिः ।
—रसगगाधर पृ. २६-२७

२. कल्पित आत्मन्यमर्यापि मन्वेन ज्ञानमवास्तविकं यद् दुष्यन्तत्वं तत्रावच्छादितं ग्दाम-यज्ञाना-वच्छिन्ने ‘तदभाववद्विगम्यक्त-प्रकारकज्ञानमेव’ अनत्वाभ्युपगमात् दुष्यन्तत्वाभावाद-न-मप्यारमान दुष्यन्तत्वेन जानीते ।
—चन्द्रिकापुण्ड्र र. ग. पृ. १०१

का विशेष्य प्रमातृचेतना बन सके वय, अवच्छादकत्व का इतना ही तात्पर्य है ।'

किन्तु हा गुण का यह कथन सङ्गत प्रतीत नहीं होता, क्योंकि सामाजिकात्मा के दुष्यन्तव से अवच्छादित होने पर यदि वास्तविक शकुन्तलाविषयक रति का सम्बन्ध प्रमातृचेतना से बन जाता तो अनिवर्चनीय शकुन्तलाविषयक रति की उत्पत्ति मानने की क्या आवश्यकता थी ? वास्तविक शकुन्तलाविषयक रति का सम्बन्ध प्रमातृचेतना से दुष्यन्तव से अवच्छादित होने पर भी नहीं बनता है इसीलिए तो अनिवर्चनीय शकुन्तलाविषयक रति की उत्पत्ति माननी पड़े। जैसे शुक्तिशकल के अज्ञानावच्छिन्न होने पर भी वास्तविक रजतखण्ड का सम्बन्ध शुक्तिशकल से नहीं बनता है। अतः वहाँ अनिवर्चनीय रजतखण्ड की उत्पत्ति माननी होनी है, वही स्थिति यहाँ पर है।

वस्तुतः हा गुण भ्रमस्थल में वेदान्तमन्मत प्रक्रिया को समझने में भ्रममय रहे हैं। भ्रमस्थल में वेदान्त नेत्रदोषादि के कारण वास्तविक शुक्तिशकल का अज्ञान (ज्ञान न होना) मानता है। वेदान्तमतानुसार अज्ञान की दो शक्तियाँ हैं—आवरण और विक्षेप। वस्तु के स्वरूप का नेत्रदोषादि के कारण ज्ञान न होने में अज्ञान की आवरणशक्ति वस्तुस्वरूप को भ्रान्तादित कर देती है। और विक्षेपशक्ति उस अज्ञानावच्छादित वस्तु में नवीन अनिवर्चनीय वस्तु की कल्पना कर देती है। जैसे नेत्रदोषादि के कारण शुक्ति के स्वरूप का ज्ञान न होने पर अज्ञान की आवरणशक्ति से शुक्ति का स्वरूप भ्रावून हो जाता है और अज्ञान की विक्षेपशक्ति उस शुक्ति में अनिवर्चनीय रजत की उत्पत्ति कर देती है। उस अनिवर्चनीय रजत का शुक्ति से सम्बन्ध होता है न कि वास्तविक लौकिक रजत का। इसी प्रकार प्रकृत में भी प्रमातृचेतना या सामाजिक के दुष्यन्तव धर्म से अवच्छादित होने पर सामाजिकात्मा में विक्षेप शक्ति से अनिवर्चनीय शकुन्तलाविषयक रति उत्पन्न हो जाती है उसी का सामाजिकात्मा या प्रमातृचेतना से सम्बन्ध होता है न कि लौकिक शकुन्तलाविषयक रति का। अतः लौकिक शकुन्तलाविषयक रति का प्रमातृचेतना से सम्बन्ध सामाजिकात्मा का अवच्छादक दुष्यन्तव धर्म भी कभी नहीं करा सकता।

इसलिए भावनास्वरूप दोष से प्रमातृचेतना की कल्पित दुष्यन्तव से अवच्छिन्न मान लेने पर शकुन्तलाविषयक रति का सामाजिक से सम्बन्ध मान लेने में कोई बाधा नहीं रह जानी। यह कथन भी सर्वथा भ्रान्तिमूलक है।

इसी प्रकार हा गुण का 'यद्यपि सामाजिक के मानस में शकुन्तलादि विभावों की वास्तविक स्थिति नहीं, किन्तु साभिभास्यता के सिद्धान्त के अनुसार अवान्वित

भी शकुन्तलादि अन्तःकरण में प्रकाशित होने हैं और तद्विषयक रति भी उद्बुद्ध होती है^१ यह कथन भी 'साक्षिभास्यशकुन्तलादिविषयकरत्मादिव रस' इस मूलग्रन्थ के अनवबोध से ग्रस्त है। क्योंकि शकुन्तलादि विभावों की वास्तविक स्थिति सामाजिक मानस में तो क्या दुष्यन्त के मानस में भी नहीं है। वह तो मानस के बाहर लोक में ही है। और फिर साक्षिभास्यता के सिद्धान्त के अनुसार प्रवास्तविक शकुन्तलादि का सामाजिक के अन्तःकरण में प्रकाशित होने का तथा तद्विषयक रति के वही उद्बुद्ध होने का क्या अभिप्राय है? कुछ समझ में नहीं आता।

ऐसा कीनसा साक्षिभास्यता-सिद्धान्त है जो अवास्तविक शकुन्तलादि को सामाजिक के अन्तःकरण में प्रकाशित करता है। वेदान्त में पदार्थों का ज्ञान दो प्रकार से बतलाया गया है—वृत्तिज्ञान से तथा साक्षिज्ञान से। अर्थात् जिन पदार्थों में इन्द्रियादि प्रमाणों द्वारा अन्तःकरण बाहर पदार्थ पर जा कर पदार्थाकार में परिणत हो जाता है, उन्हें वृत्तिभास्य माना जाता है। किन्तु जिन पदार्थों में अन्तःकरण इन्द्रियादि द्वारा पदार्थप्रदेश में पहुँच कर पदार्थाकार परिणाम को प्राप्त नहीं होता किन्तु अन्तःकरण शरीरप्रदेश में रहता हुआ ही वस्तु के आकार में परिणत हो जाता है, जैसे गुलदुःखादिस्थल में, सुखादि अन्तःकरण के धर्म होने से आन्तर है बाहर नहीं। वहाँ अन्तःकरण के सत्त्व तथा रजोगुण का सुखाकार व दुःखाकार रूप से परिणाम अवश्य होता है और सुखाद्याकारा वृत्ति भी बनती है किन्तु इन्द्रियों द्वारा नहीं। अतः उन्हें वृत्तिभास्य न मानकर केवल साक्षिभास्य माना जाता है। इसी प्रकार भ्रमस्थल में प्रतीयमान रजत लौकिक नहीं किन्तु मैत्रादिशेष के कारण धुक्ति का विशेषरूप से अर्थात् धुक्तिस्वरूप से ज्ञान न होने के कारण पुरोवर्ती द्रव्य के योग से केवल इदमाकार वाली तथा चाकचिक्याकारवाली अन्तःकरणवृत्ति उत्पन्न होती है। उस में इदमाकारा वृत्ति में इदमशावच्छिन्न चैतन्य का प्रतिबिम्ब पड़ता है। अन्तःकरणवृत्ति के बाहर निवर्तने से इदमशावच्छिन्नचैतन्य, प्रमातृचैतन्य तथा वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्य का अभेद हो जाना है। तदनन्तर प्रमातृचैतन्य से अभिन्न विषयावच्छिन्नचैतन्य में रहने वाली धुक्तिस्वप्रकारिका अविद्या चाकचिक्यादिसादृश्यदर्शन से उद्बुद्ध रजतसंस्कार की सहायता से रजतरूप अर्थ के रूप में तथा रजनज्ञान के आकार में परिणत हो जाती है। अविद्या का तमोगुण रजतरूप अर्थ के आकार में तथा सत्त्वगुण रजतज्ञानाभास के रूप में परिणत होता है।^२ उस अनिवचनीय रजत की लौकिक रजत की तरह बाहर सत्ता

१ रस गगाधर का शास्त्रीय अध्ययन पृ० २१२

२ न हि सावन्निदमामग्रे प्राणिभासिकरजतोत्पादिका विन्तुविनशयेन। तथा हि बाष्पादिशेष-द्रूपिनोचनस्य पुरोवर्तिद्रव्यसंयोगादिदमाकारा चाकचिक्याकारा बाष्पादिन वरणवृत्तिद-देनि। तस्या च वृत्ताविदमशावच्छिन्न चैतन्य प्रतिबिम्बने। तत्र पुरोवर्तीया वृत्तेर्बहि-निर्गमनरजमशावच्छिन्नचैतन्य वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्य प्रमातृचैतन्य अभिन्न भवति। ततश्च प्रमातृचैतन्याभिन्नविषयचैतन्यनिष्ठा धुक्तिस्वप्रकारिकाप्रविष्टा चाकचिक्यादिमादृश्यदर्शन-समुद्बोधोपरजनसंस्कारसंश्लेषोना बाष्पादिशेषमवहित्वा रजनरूपार्थाकारेण रजन-ज्ञानाभासाकारेण च परिणमते।

नहीं है अपितु शरीर के अन्दर ही है। वहाँ अन्तःकरण का रजताकार परिणाम नहीं है अपितु अविद्या का है। वहाँ रजताकारा अविद्या की वृत्ति बनती है न कि अन्तःकरण की। अतः अन्तःकरणवृत्ति से उसका ज्ञान नहीं होता अपितु साक्षी के द्वारा उनका प्रकाश माना गया है। इसलिए उन्हें साक्षिभास्य कहते हैं। वेदान्तरीति से यह साक्षिभास्यतासिद्धान्त है। किन्तु जिन शकुन्तलादि विभावों का अन्तःकरणवृत्ति द्वारा ज्ञान होता है, उनमें तो केवलसाक्षिभास्यतारूप प्रत्यक्ष ही नहीं बनता। हाँ यदि वे ही शकुन्तलादि मानस धन जाते हैं तो उनका भी साक्षी में ज्ञान होता है और उन्हें साक्षिभास्य कहा जा सकता है। किन्तु ऐसा तो कोई साक्षिभास्यता-सिद्धान्त वेदान्तदर्शन में दृष्टिगोचर नहीं होता जो अवास्तविक शकुन्तलादि का अन्तःकरण में प्रकाश कर सके।

इसी प्रकार कल्पित दुष्यन्तत्व धर्म तथा उसमें अवच्छादित सहृदयात्मा की रति की अनिवर्चनीयता का प्रतिपादन करते हुए उन्होंने कहा है कि वे दोनों पारमार्थिक न होते हुए भी साक्षिभास्य हैं। यह भी उपर्युक्त रीति से असंगत ही है। क्योंकि किसी पदार्थ का पारमार्थिक न होना साक्षिभास्यता का प्रयोजक नहीं।

इस मत के प्रतिपादन के बाद पंडितराज ने "परे तु" के द्वारा रसविषयक एक मत का और निरूपण किया है। वह किसका है यह तो प्रतीत नहीं होता किन्तु वह नय्य-नैयायिकसिद्धान्त पर आधारित है यह निश्चित है। जिस प्रकार वेदान्तदर्शन भ्रमस्थल में अनिवर्चनीय व्याप्ति स्वीकार करता है उस तरह नय्यनैयायिक भ्रमस्थल में अन्यथाव्याप्ति मानते हैं। वे भ्रमस्थल में अनिवर्चनीय रजतादि की उत्पत्ति नहीं मानते अपितु दोष के कारण शुक्ति आदि की शुक्तिस्वरूप से प्रतीति न मानकर रजतत्वरूप से प्रतीति मानते हैं। इसी को वे अन्यथाव्याप्ति कहते हैं। अर्थात् वस्तु की स्वस्वरूप से प्रतीति न होकर अन्यरूप से प्रतीति होती है। इस मत के अनुसार काव्य व नाट्य में काव्य-शब्दों व अभिनयों द्वारा विभावादि की उपस्थिति होने पर भावनारूप दोष से सहृदय में "मैं शकुन्तलाविषयक रतिमान् दुष्यन्त में अभिन्न हूँ" ऐसा मानस बोध उत्पन्न होता है। जैसे दोष के कारण शुक्ति की शुक्तिस्वरूप से प्रतीति न होकर रजतस्वरूप से होती है उसी प्रकार यहाँ भावना-दोष से सहृदय की स्वात्मा की स्वात्मस्वरूप से प्रतीति न होकर "शकुन्तलाविषयक-रतिमदुष्यन्तत्व" रूप में होती है अर्थात् "मैं शकुन्तलाविषयक-रतिमान् दुष्यन्त हूँ" ऐसा मानस बोध होता है। यह ज्ञान अन्यथाव्याप्ति ही है। उपर्युक्त मानस बोध ही रस है क्योंकि सहृदय इसी का आम्वादन कर आनंदित होते हैं।^१ स्वप्नादि में होने वाले ऐसे बोध को रस नहीं कहा जा सकता क्योंकि वह वाक्यार्थ के चिन्तन से उत्पन्न नहीं होता।^२ अतः स्वप्न मानस ज्ञान में रस के समान प्रतीति का आनन्द

१ पर तु व्यजनाध्यापारग्यानिर्वचनीयव्यानेष्वानभ्युपगमेऽपि प्राशुतदोषमहिम्ना स्वात्मनि दुष्यन्तादिनादात्म्यावगाही शकुन्तलादिविषयकगत्यादिमदभेदबोधो मानस वाक्यार्थभावन-जग्मा विवक्षितविषयतागानो रसः ।
—रसमगधाधर, पृ. २७

२. स्वप्नादिभ्यो तादृशबोधो न वाक्यार्थजमेति न रसः । नेन तत्र न तादृशानुदापतिः ।

भी नहीं होता । यह तो काव्यव्यापार की महिमा है जिससे उपर्युक्त ज्ञान प्राप्त हो जाता है ।

यद्यपि सहृदय को “मैं शकुन्तलादिविषयकरतिमान् दुष्यन्त मे अभिन्न हूँ” ऐसा मानसबोध हो जाने पर भी वस्तुतः उसमें रति का अभाव ही है अतः वह अविद्यमान रति का ज्ञानरूप आस्वादन किस प्रकार करेगा यह प्रश्न उपस्थित होता है । तथापि इस मत के प्रतिपादकों का यह ममाधान है कि लौकिक प्रत्यक्षप्रमा में विषय की सत्ता अपेक्षित होती है प्रत्यक्षभ्रम में नहीं ।^१ भ्रमस्थल में विषय के बिना भी ज्ञान हो जाना है । जैसे शक्तिरजतस्थल में रजत के न होने पर भी रजत का ज्ञान । रत्यादि विषय के अभाव में भी उसका ज्ञान मानने से यह मन ग्रन्थसाध्यादि-वादी मयाधिक का है इसकी प्रतीति स्पष्ट हो जाती है । इसीलिए आगे इस मत का प्रतिपादन करते हुए पंडितराज ने कहा है कि इस मत में रत्यादि स्थायिभावों की प्रतीति अभिधा द्वारा शब्द से नहीं हो सकती क्योंकि रत्यादि स्थायिभाव वाच्य नहीं होते । तथा व्यजना वृत्ति को ये स्वीकार ही नहीं करते । अतः इस मत में शकुन्त के मन की तरह चेष्टादि लिङ्गा द्वारा पहले दुष्यन्तत्वेन अभिन्न नट में रति का अनुमित्यात्मक ज्ञान होता है । तात्पर्य यह है कि भावनादोष के द्वारा “मैं शकुन्तलादिविषयकरतिमान् दुष्यन्त हूँ” इत्याकारक मानस अभेदबोध से पूर्व नटरूप दुष्यन्त में यह (नटरूप दुष्यन्त) शकुन्तलादिविषयकरतिमान् है ऐसा अनुमित्यात्मक ज्ञान नट के द्वारा प्रदर्श्यमान चेष्टादि लिङ्गों द्वारा माना जाता है । अथवा सहृदय में “मैं शकुन्तलादिविषयकरतिमान् दुष्यन्त हूँ” ऐसा मानस अभेद-बोध नहीं हो सकता । क्योंकि भ्रमात्मक मानसबोध उसी वस्तु का होता है जिसका पहले किसी प्रमाण द्वारा ज्ञान हो । जैसे शक्ति का रजतरूप से ज्ञान उसी व्यक्ति को होता है जिसे पहले रजत का ज्ञान है । अतः सहृदय में भी भावना दोष द्वारा जायमान मानस अभेद-बोध से पूर्व रति का ज्ञान आवश्यक है । उसी की उत्पत्ति चेष्टादिलिङ्गक अनुमिति द्वारा बनलाई गई है । इसीलिए पंडितराज ने कहा है ‘तत्र विशेषणीभूताया, रतेः शब्दादप्रतीतत्वाद् व्यजनामाश्च तत्प्रत्यायिकाया मनभ्युपगमाच्चेष्टादिलिङ्गकमादौ विशेषणज्ञानार्थमनुमानमभ्युपेयम् ।’ रसगगाधर पृ २७

इस मत में भावना दोष द्वारा जायमान मानस बोध^२ तीन प्रकार का हो

१. न ह्यपि लौकिकसाधारणरतो रत्यादेः, येनावश्यं विषयमदभावोऽनवशयोपि स्यात् । यदि तु भ्रमः । —रसगगाधर, पृ २७

२. (क) एतद्वच स्वार्थानि दुष्यन्तत्वधर्मिणावच्छेदकशकुन्तलादिविषयकरतिर्बहिष्कृत्यावगाहो,
(ख) स्थावतत्वविशिष्टे शकुन्तलादिविषयकरतिविशिष्टदुष्यन्तज्ञानादभ्यासमाहो,
(ग) स्थावतत्वविशिष्टे दुष्यन्तत्वशकुन्तलादिविषयकरत्योर्बहिष्कृत्यावगाहो वा त्रिविधोऽपि बोधो रसपदार्थतयाभ्युपेयः । —रसगगाधर, पृ. २७

मक्ता है—प्रथम बोध में महदय स्वात्मा में शकुन्तलादिविषयक रति के सम्बन्ध का ज्ञान करता है और उस रति में दुष्यन्तत्व धर्माभावच्छेदक अर्थात् विदोष्यतावच्छेदक है। दूसरे में महदय स्वात्मा में शकुन्तलादिविषयकरतिविशिष्ट दुष्यन्त के तादात्म्यसम्बन्ध का ज्ञान करता है। तृतीय में महदय स्वात्मा में दुष्यन्तत्व तथा शकुन्तलादिविषयक रति दोनों के सम्बन्ध का ज्ञान करता है। प्रथम में महदय की आत्मा ने रति का साक्षान् सम्बन्ध है और उस रति में दुष्यन्तत्व धर्म विदोष्यतावच्छेदक है। द्वितीय में महदय की आत्मा ने दुष्यन्त का साक्षान् सम्बन्ध है और रति का दुष्यन्त में विधेयता होने में परम्परया सम्बन्ध है। तृतीय में महदय की आत्मा से दुष्यन्तत्व धर्म और शकुन्तलादिविषयक रति दोनों का साक्षान् सम्बन्ध है। यह तीनों ही प्रकार का मानन बाध रम है ऐसा इनका अभिप्राय है।

इस मन के प्रतिपादन में भी डा गुप्त ने कुछ असंगतियाँ की हैं, जैसे पहला 'नव्याम्नु' व द्वारा प्रतिपादित मन अनिर्वचनीयतावादी है और 'परं तु' द्वारा प्रतिपादित मन उससे भिन्न है या अविषय में अन्यथा न्याति स्वीकार करने से उसमें विपरीत है। इन नामान्य विरोध के आधार पर उन्होंने द्वितीय मन को अनिर्वचनीयतावादी प्रथम मत के विपरीत जो 'निर्वचनीयतावादी' मजा दी है वह सर्वथा भ्रामक है।

इस मन के निरूपण के बाद पटिनराज ने सूक्षेप में भट्टलोल्लसट तथा शकुन्त के मतों का निरूपण किया है किन्तु उनमें कुछ नवीनता नहीं है। अतः उनके उल्लेख की आवश्यकता नहीं है। फिर भी पटिनराज ने भट्टलोल्लसट तथा शकुन्त के मत के प्रतिपादन में पूर्वाचार्यों की अपेक्षा कुछ साहित्यिक विशेषता का प्रतिपादन किया है। जैसे भट्ट लोल्लसट के मन में पूर्वाचार्यों ने रस की स्थिति मुख्यतया रामादि अनुचार्यों में मानी है नट में नहीं। किन्तु नट भी आगिकादि चतुर्विध अभिनयों का प्रदर्शन राम की तरह करता है। अतः सामाजिक उस में भी रामत्व का अभिमान या रामत्व का आरोप कर उसमें भी रति की प्रतीति कर लेते हैं। नट में रामरूपता का आरोप करने पर अर्थात् नट की राम समझ लेने पर नट में भी रति की प्रतीति होना सामाजिकों की स्वाभाविक ही है। इसी को मम्मट ने 'नटूपादानुसन्धानाप्रनैकैषि प्रतीयमानः (आगेन्यमाणः सामानिरः) रसः' इन शब्दों ने कहा है।

पटिनराज ने लोल्लसट के मन को निम्न शब्दों में प्रतिपादित किया है—

'मुन्यतया दुष्यन्तादिगत एव रसो रत्यादिः वमनीयविभाष्यभिनयप्रदर्शन-काविदे दुष्यन्ताद्यनुकर्तारि नटे समारोप्य साक्षात्प्रत्ये' इति। इन शब्दों पर ध्यान देने में प्रतीत होता है कि पटिनराज आगिकादि चतुर्विध अभिनयों का प्रदर्शन करने में वृत्त नट में शकुन्तलादिविषयक रति का आरोप कर 'शकुन्तलादिविषयकरतिमान् धन (नट) दुष्यन्तः' इस प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान मानने हैं। इस प्रत्यक्षज्ञान में नटत्व

धर्मी का लौकिक प्रत्यक्ष है क्योंकि नट के साथ सामाजिको की चक्षुरिन्द्रिय का संयोग सनिकर्ष है। और शकुन्तलाविषयक रतिरूप आरोप्याश में ज्ञानलक्षणारूप अलौकिक सनिकर्ष है। जैसे "सुरभि चन्दनम्" इत्याकारक ज्ञान में दूरस्थ चन्दन का चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने पर चन्दन के प्रत्यक्ष के साथ उसकी सौरभ का जो ज्ञान होता है वह लौकिक सनिकर्ष से नहीं, क्योंकि दूरस्थ चन्दन में विद्यमान सुरभि का घ्राण के साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता। अतः लौकिक सनिकर्ष में वहाँ सुरभि का घ्राण के साथ सम्बन्ध न होने से लौकिक प्रत्यक्ष नहीं होता अपितु ज्ञानलक्षणारूप अलौकिक सनिकर्ष से अलौकिक प्रत्यक्ष होना है। अर्थात् पहिले चन्दन में सुरभि का घ्राणेन्द्रिय से संयुक्तसमवाय सनिकर्ष के द्वारा लौकिक प्रत्यक्ष होकर उसमें सुगन्ध का ज्ञान हो चुका है। अब चक्षुरिन्द्रिय द्वारा चन्दन का प्रत्यक्ष होने पर उसमें विद्यमान सुगन्ध का दूरस्थ होने से घ्राणेन्द्रिय के साथ संयुक्तसमवायसम्बन्ध न होने पर भी उसका ज्ञानलक्षणारूपारूप अलौकिक सनिकर्षद्वारा स्मरण हो जाता है और इस प्रकार स्मृतिज्ञानरूप अलौकिक सनिकर्ष द्वारा सुगन्ध का अलौकिक प्रत्यक्ष होता है। उसी प्रकार जब नट राम की तरह अभिनय करता है तब उसमें "नट सीताविषयकरतिमान्" ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान सामाजिको की होता है। उपर्युक्त प्रत्यक्ष में रामत्वेन अभिमत नट के साथ चक्षुरिन्द्रिय का सम्बन्ध होने से उस अंश में तो वह लौकिक प्रत्यक्ष है किन्तु रत्यक्ष के साथ इन्द्रियसम्बन्ध न होने से उसका लौकिक प्रत्यक्ष सामाजिको की नहीं है। किन्तु वे नट की राम समझते हैं और राम में रति का ज्ञान पहिले से सामाजिको की है। उसका स्मरण हो जाता है। अतः स्मृतिरूप अलौकिक सनिकर्ष द्वारा उसका अलौकिक ही प्रत्यक्ष है। इसी तथ्य का पण्डितराज ने "मतेऽस्मिन् साक्षात्कारो दुष्यन्तोऽप्य शकुन्तलाविषयकरतिमानित्यादि प्राग्वद् धर्म्यं 'प्रय (नट) दुष्यन्त' इत्यंशे लौकिक, आरोप्याशे (रत्यंशे) अलौकिक" इन शब्दों में व्यक्त किया है। तात्पर्य यह है कि अभिनयप्रदर्शननिपुण, रामादि का अनुकरण करने वाले, नट में सामाजिक रति का प्रत्यक्षात्मक ज्ञान करते हैं। किन्तु रति नट में आरोपित है वास्तविक नहीं। आरोपित वस्तु के साथ लौकिक इन्द्रिय-सनिकर्ष न होने से उसका अलौकिक ज्ञानलक्षण सनिकर्ष द्वारा अलौकिक ही प्रत्यक्ष हो सकता है। इस तथ्य का स्पष्टीकरण सर्वप्रथम पण्डितराज ने ही भट्टलोत्तट के मत में किया है।

इसीलिए भट्टलोत्तट के मत का निरूपण करते हुए बाण्यप्रकाश के टीकाकार गोविन्द ठक्कुर ने कहा है कि विभाव, अनुभावो व व्यक्तिचारिभावो से प्रभञ्ज उत्पादिन, प्रत्यायिन व परिपुष्ट रति (रस) मुख्य वृत्ति से रामादि अनुकाय में ही रहती है। नट में रामादि की तुल्यरूपता ने अनुगन्धान से सामाजिक उसका (रस का) आरोप कर लेते हैं।^१ श्री नागेश ने भी लौकिक सामर्थ्य मोता आदि से

१. नट तु तु-रूपानुमानादरोप्यमान सामाजिकानां चक्षुरिन्द्रिय-व्यवहारम् ।

रामादि में ही रसोत्पत्ति होती है, नट में तो उस रस का उपनय के बल से सामाजिकों के द्वारा आरोप किया जाता है।^१

उपर्युक्त उक्ति की व्याख्या करते हुए रसगंगाधर के व्याख्याकार बदरीनाथ झा ने 'दुष्यन्तोऽयं शकुन्तलाविषयकरतिमान्' इत्याकारक साक्षात्कार को धर्मो अश में धर्यात् नट में लौकिक तथा आरोप्य दुष्यन्तत्व अश में^२ अलौकिक बतलाया है। किन्तु यहाँ आरोप्य अश से दुष्यन्तत्व का ग्रहण करना सर्वथा प्रमत्त है। दुष्यन्तत्व आरोप्य अश नहीं है अपितु 'शकुन्तलाविषयक रति' आरोप्य अश है जैसा कि धर्मी काव्यप्रवाह के टीकाकार गोविन्द ठक्कुर तथा श्री नागेश के उद्धरण देकर सिद्ध कर दिया गया है।

इसके बाद गङ्गुक के मत का भी पण्डितराज ने प्रतिपादन किया है किन्तु उस में अन्य कोई विशेषता नहीं बतलाई है। दुष्यन्तत्वेन ज्ञान नट में शिक्षाभ्यामादि द्वारा कुशलता से प्रतिपादित विभावादि सामग्री का दर्शन कर सामाजिक उस में दुष्यन्तगत रति का अनुमान कर लेते हैं। और उस अनुमीयमान रति के वस्तुत्वभाव के कारण सुन्दर होने से सामाजिक को धानन्द की प्रतीति होती है। अतः वह अनुमीयमान रति रस कहलाती है।

सात्यम यह है कि गङ्गुक के मत में दुष्यन्तत्वेन अभिन्न नट शकुन्तला-विषयकरतिमान् है इत्याकारक ज्ञान को अनुमितिरूप माना गया है। जैसा कि हमने मन का प्रतिपादन करने हुए पहले बतलाया जा चुका है। यद्यपि उपर्युक्त ज्ञान को नट अश में इन्द्रियसुखिष्य होने में प्रत्यक्ष मानना चाहिए उसे भी अनुमिति बतसे माना गया? इस प्रश्न का समाधान करते हुए पण्डितराज ने कहा है कि जैसे 'वह्निव्याप्य-धूमवानय पर्वन.' इत्याकारक परामर्श के पश्चात् 'वह्निमानय पर्वन.' इत्याकारक समुद्दिन ज्ञान अनुमिति ही कहनाता है न कि पर्वनाश में प्रत्यक्ष होना है। क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमितिज्ञान के विषय में भेद होने पर अनुमिति-सामग्री को प्रत्यक्ष ज्ञान को अनंशा बनवान् माना जाता है। और यहाँ दोनों के विषय भिन्न हैं। क्योंकि प्रत्यक्ष का विषय पर्वन है तथा अनुमिति का विषय वह्नि है। अतः 'वह्निव्याप्यधूमवानय पर्वन.' इत्याकारक परामर्शसामग्री के बनवान् होने से 'वह्निमान् पर्वन.' यह सारा ज्ञान अनुमितिरूप ही माना जाता है। उसी प्रकार शकुन्तलाविषयकरतिव्याप्यविभावानुभावव्यभिचारिमानय नटः' इत्याकारक परामर्श के अनन्तर शकुन्तलाविषयकरतिमानय (नटः) दुष्यन्तः, यह ज्ञान भी

१. लौकिकसामग्रियों रामाशब्द रसोत्पत्ति । स एव रस उपनयनान् विभावादिर्विनिष्ट सामाजिकनिर्देशवारोप्यते ।
—काव्यप्रवाह, उदाहरण, पृ ११

२. आरोप्य दुष्यन्तत्वादि शब्द आनन्दवृत्तत्वादनौकिक साक्षात्कारो भवतीति चेत् ।
—रसगंगाधर, चन्द्रिकाटीका, पृ ११४

पूर्णतया अनुमिति ही माना जाता है न कि नटाश मे उसे प्रत्यक्ष माना जा सकता है । क्योंकि यहाँ प्रत्यक्ष का विषय चक्षुरिन्द्रियसन्निकृष्ट नट है तथा अनुमिति का विषय रति है । अतः दोनों ज्ञानों के विभिन्नविषयक होने से अनुमिति-सामग्री मे प्रत्यक्ष की अपेक्षा बलवत्ता है । इसलिये शकुन्तलाविषयकरतिमान् यह दुष्यन्त-रूप नट है यह सम्पूर्ण ज्ञान अनुमित्यात्मक ही है ।^१ न्याय-मुक्तावली की प्रभा टीका मे इसका स्पष्टीकरण किया गया है ।

“वह्निव्याप्यधूमवानय पर्वत” इत्यादिपरामर्शानन्तर यदि पक्षादिविषयक प्रत्यक्ष ज्ञान मम जायताम् इत्याकारिकेच्छा उत्तेजनाकारिणी न स्यात् तदा पक्षादिविषयक प्रत्यक्ष ज्ञान न भवति । किन्तु—“पर्वतो वह्निमान्” इत्याकारा समुदित-रूपा पक्षसाध्यविषयिणी अनुमितिरेव जायते । अतोऽयं निष्कर्षो ज्ञेयो यदनुमिति-विषयाद् भिन्नविषयके प्रत्यक्षे प्रत्यक्षेच्छाभावविशिष्टानुमितिमामग्नयेव प्रतिबन्धिका । ममानविषयके प्रत्यक्षे तु अनुमित्साभावविशिष्टा प्रत्यक्षसामग्नयेव बलवत्तरा सत्यनुमितिप्रतिबन्धिकेति सङ्क्षेपः । —न्या मु प्रभाटीका पृ २६२

इसी तथ्य को पण्डितराज ने ‘दुष्यन्तादिगतो रत्यादिर्नटे पक्षे दुष्यन्तत्वेन गृहीते विभावादिभिः, कृत्रिमैरप्यकृत्रिमतया गृहीतंभिन्ने विषयेऽनुमितिमामग्न्या बलवत्त्वादनुमीयमानो रस ‘इत्यपरे’ के द्वारा कहा है ।^२

अन्त मे पण्डितराज ने अग्न्य कुछ मतों का नामोल्लेख के बिना ही सामान्यतः निरूपण किया है जैसे विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी भावों का समुदाय रस है । तीनों मे जो चमत्कारी है वह रस है । पुनः पुनः अनुसन्धानरूप भावना का विषयभूत विभाव ही रस है, अनुभाव ही रस है, तथा व्यभिचारी ही रस है इत्यादि ।^३ ध्वन्यालोकलोचन मे भी इन मतों का इसी प्रकार से उल्लेख किया गया है ।^४ सम्भवतः पण्डितराज ने वही से इन मतों को लिया हो ।

१ परामर्शानन्तर बिनापि प्रत्यक्षेच्छा पक्षादे प्रत्यक्षानुसन्धे प्रत्यक्षेच्छाविश्लिष्टानुमितिमामग्री भिन्नविषयकप्रत्यक्षे प्रतिबन्धिका । —न्यायमुक्तावली पृ २६२

२ रसगङ्गाधर पृ २७

३. “विभावादयस्त्रयः समुदिता रस इति कतिपये ।” भाष्यमानो विभाव एव रस इत्यन्ये । “अनुभावस्तथा” इति हतरे । “व्यभिचार्यैव तथा परिणमति” इति केचित् ।

—रसगङ्गाधर पृ २८

४. अन्ये तु शुद्ध विभावम्, अपरे शुद्धमनुभावम्, केचित् स्याद्विभावम्, इतरे व्यभिचारिणम्, अन्ये तत्तायोगम्, इतरेऽनुभावम्, केचन सर्वसमेष समुदाय रसमाह ।

—लोचन, द्वितीय उद्योत, पृ० १८६

भाव-विवेचन

रमनिम्पण के बाद प्रसंग-प्राप्त भाव का विवेचन प्रस्तुत किया जा रहा है। प्राचायं भरत ने “णिच्” प्रत्ययान्त “भू” धातु से “भावयन्ति इति भावाः” इस प्रकार भावशब्द की व्युत्पत्ति बतसाई है तथा “णिच्” प्रत्ययान्त “भू” धातु का ‘करण’ श्रोत ‘व्याप्ति’ अर्थ बनाया है। जैसे—

“भू इति करणे धातुः”, तथा च भावितं कृतमित्यन्यथान्तरम् । लोकेऽपि च प्रसिद्धम्—अहो अनेन गन्धेन रसेन वा सर्वमेव भावितमिति, तच्च व्याप्ययम् ।

—भरत नाट्यशास्त्र, पृ ३४४, बडौदा, १९५६।

अर्थात् णिच् प्रत्ययान्त भू धातु का करण (करना) अर्थ है। अतः ‘भावित’ व ‘कृत’ दोनों शब्द समानार्थक हैं। जैसे कुम्भकारेण घटो भावितः। कुम्भकारेण घटः कृतः। इन दोनों का अर्थ कुम्भकार ने घटा बनाया, यह है। अतः भाविन तथा कृन् ये शब्द समानार्थक हैं। किन्तु अन्तर् भू धातु का अर्थ केवल करना ही नहीं होता अपितु व्याप्ति भी होता है जैसा कि लोक में प्रसिद्ध है इस गन्ध व रस से गारी ही वस्तु भाविन है। यही ‘भावित’ का अर्थ व्याप्त है न कि कृत। अभिनव-गुप्त ने इसका स्पष्टीकरण करते हुए लिखा है कि ‘भावित’ का केवल कृत अर्थ ही लोक में नहीं होता है अपितु दूसरा भी होता है। केवल कृत अर्थ मानने पर ‘वस्तूरिवागन्धेन सर्वमेव भाविनम्’ इस वाक्य का अर्थ सगन नहीं होगा। क्योंकि एक के गुणों की अन्यत्र सञ्चालि न होने से वस्तु की गन्ध वस्त्र में उस गन्ध की उत्पत्ति नहीं कर सकती। वस्तु की गन्ध के समान गन्ध की भी वस्त्र में उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती क्योंकि गन्धगुण यावद्द्रव्यभावी है। अर्थात् जब तब द्रव्य की सत्ता रहती है तब तक उसके गुण की सत्ता भी उसमें रहनी है किन्तु वस्त्र में वस्तु की सत्ता हट जाने पर कुछ काल के बाद उस गुण की सत्ता वस्त्र में नहीं रहती। अतः यहाँ भावित का अर्थ कृत न मानकर व्याप्त अर्थ मानना भगन है। अतः “वस्तूरिवागन्धेन वस्त्र भावितम्” का अर्थ वस्तु की गन्ध ने वस्त्र की व्याप्ति कर लिया ऐसा होता है। उपर्युक्त रीति में ‘भावयन्ति’ इस व्युत्पत्ति में निष्पन्न भाव शब्द का अर्थ ‘उत्पन्न करने वाला’ तथा ‘व्याप्त करने वाले वाला’ तत्त्व सिद्ध होते हैं।

१. न हि वस्तूरिवागन्धेन वस्त्रं तदगन्धं त्रियते गुणस्यासञ्चालने । न च तत्तद्द्रव्यगुणान्तरोपरि, यावद्द्रव्यभाविनाम् कथादीनाम् । वस्त्रादी च विनागन्धत्रियने । केवलं वस्तूरिवागन्धमेव तावद्द्रव्येभ्योऽगन्धवत्त्वभावः वस्त्रादिकर्त्री तथा प्रतीतिमाश्रये । तद्वत्प्रवृत्तेर्न ।

—अभिनवभाग्यो, पृ ३४४

रत्यादि^१ लौकिक स्थायिभाव व व्यभिचारी भाव से ही आस्वाद्य अलौकिक रसरूप ग्रंथ की निष्पत्ति होती है। अर्थात् लौकिक स्थायी आदि अलौकिक आस्वाद्य रस की निष्पन्न करते हैं। अतः करण ग्रंथ को लेकर वे स्थायी और व्यभिचारी भाव कहलाते हैं। तात्पर्य यह है कि अनुमान द्वारा प्रतीयमान लौकिक रत्यादि भाव ही साधारणीकरण-प्रक्रिया द्वारा अलौकिक व आस्वाद्य बनकर रस कहलाते हैं, क्योंकि सामाजिक सर्वप्रथम प्रमदादि के द्वारा लौकिक स्थायिभावों का अनुमित्यात्मक ज्ञान प्राप्त करते हैं एवं तत्पश्चात् साधारणीकृत विभावादि द्वारा साधारणीकृत भूत एवं अलौकिक रत्यादि का आस्वादन करते हैं। इस प्रकार अनुमान द्वारा अवगत लौकिक रत्यादि भाव ही साधारणीकरण-प्रक्रिया द्वारा साधारणीकृत होकर आस्वाद्य बनने वाले उत्तरवर्ती अलौकिक रसरूप काव्यार्थ के निष्पादक (कारक) बनते हैं। क्योंकि जब तक लौकिक रत्यादि अनुमति द्वारा ज्ञात नहीं होते तब तक उनका साधारणीकरण होकर रसरूप में परिणमन नहीं हो सकता। तथा साधारणीकृत होकर आस्वाद्यमानता भी उनमें व्यभिचारी आदि भावों के द्वारा ही प्राप्त होती है अतः वे स्थायी और व्यभिचारी भाव अलौकिक आस्वाद्य ग्रंथ के निष्पादक होने से भाव कहलाते हैं।^२ इसी अभिप्राय से भरत ने कहा है—

वागङ्गसत्वोपेतान् काव्यार्थान् भावयन्ति इति भावाः ।

(अध्याय ७, पृ. ३४२)

वाचिक अर्थात् वर्णनात्मकक्रियारूप वाचिक अभिनय, अवयवक्षेप आदि प्रागिक अभिनय तथा प्रातरिक व वाह्य क्रियारूप सात्विक अभिनय से सम्बद्ध^३ अतएव साधारणीकृत होकर आस्वाद्य बनने वाले अलौकिक रत्यादिरूप काव्यार्थ को लौकिक स्थायी व व्यभिचारिरूप चित्तभूमिमां भावित (निष्पन्न) करती है, अर्थात् आस्वाद्योग्य बनाती है। अतः इन्हे भाव कहा जाता है।

प्रारम्भ में देशविशेषगतत्वेन, कालविशेषगतत्वेन तथा व्यक्तिविशेषगतत्वेन प्रतीयमान वाचिकादि अभिनय ही पश्चात् देशकालव्यक्तिविशेष के सम्बन्ध का परित्याग कर साधारणीकृतरूप से उपस्थित होकर रत्यादि को आस्वाद्य बना देती है। अतः व्यक्तिविशेषादिगतत्वेन प्रतीयमान लौकिक चित्तवृत्तियां (रत्यादि) साधारणीकृत होकर सामाजिकों की आत्मा को उसी प्रकार व्याप्त कर लेती है जैसे

१. स्थायिव्यभिचारिवत्तापेनैव आस्वाद्यः अलौकिकः अर्थो निष्पाद्यते ।

—नाट्यशास्त्र, अभिनव भारती, पृ. ३४३

२. एव काव्यार्थान् रसान् भावयन्ति कुर्वन्ते । स्थायिव्यभिचारिवत्तापेनैव आस्वाद्योऽन्योनिराधो निर्वस्यन्ते । पूर्वं हि स्वाध्यादिवन्मन्वन्त्यन्ति ततः सर्वसाधारणतया आस्वाद्यन्ति । तेन पूर्वानुगतमगोचरीभूतः सन्तुत्तरभूमिवाभागिन आस्वाद्यस्य भावो निष्पादक उच्यते । तेन भावयन्तीति वरणं दर्शयति ।

—नाट्यशास्त्र, अभिनव भारती, पृ. ३४३

३. वागादयस्तत्त्वमंशु वर्तन्ते । तेन वर्णनात्मना वाचिकेन, सनिवेकवसनादिना प्राङ्गिकेन, घन-वहिरात्मना सात्विकेन करणभूतेन उपेतान् सम्बद्धान् ।

—घ. भा. पृ. ३४३

वस्तु की गन्ध वस्त्र को ।^१ अतः व्याप्ति अर्थ को लेकर भी रत्यादि लौकिक चित्तवृत्तियाँ भाव कहलाती हैं । भाव शब्द के इन अर्थों को व्यक्त करने वाले मप्रहस्लोका का भी भरत ने उद्धृत किया है—

विभावेनाहतो योऽर्थो ह्यनुभावस्तु गम्यते ।

वागङ्गसत्त्वाभिनयं स भाव इति कथ्यते ॥१॥

वागङ्गमुखरागेण सत्त्वेनाभिनयेन च ।

क्वरन्तर्गतं भाव भावयन् भाव उच्यते ॥२॥

नानाभिनयसम्बद्धान् भावयन्ति रसानिमान् ।

यस्मात्तस्मादमी भावा विज्ञेया नाट्ययोगवृत्ति ॥३॥

अर्थात् जा स्याथी, व्यभिचारी व सात्त्विक भाव विभावों के द्वारा उत्पन्न होने हैं तथा वाचिक आङ्गिक व सात्त्विक अभिनयरूप अनुभावों के द्वारा प्रतीति या अनुभव व विषय बनते हैं उन्हें भाव कहा जाता है । कवि के अन्तर्गत अर्थान् उसके चित्त में अनादि प्राप्तन सम्काररूप से वर्तमान रत्यादि को वाचिक, आङ्गिक व मुखरागस्य सात्त्विक अभिनय के द्वारा साधारणीकृतरूप से उपस्थापित कर आम्वाद्ययोग्य बनाने वाली लौकिक रत्यादि चित्तवृत्तियों को भाव कहते हैं ।^२

वाचिकादि अभिनयरूप कारणों में सम्बद्ध आम्वाद्य चित्तवृत्तिविशेषरूप रसों का ये लौकिक रत्यादि चित्तवृत्तियाँ सामाजिकता की बुद्धि का विषय बना देती हैं, अतः नाट्ययोजक ने इन्हें भाव कहा है । जिस प्रकार 'निर्वेदोपरत्ता रति' 'धो'मुखोपरकता रति' आदि में रति को निर्वेद व औत्मुख्य भाव अपने स्वरूप से उपरक्त अर्थान् स्वस्वरूप में निरूपणीय बना देते हैं उसी प्रकार साधारणीकृत अतएव आम्वाद्ययोग्य अनौकिक चित्तवृत्तिविशेषरूप शृंगारादि रसों को लौकिक चित्तवृत्तिरूप रत्यादि अपने स्वरूप में उपरक्त कर देती हैं अतः उपरजक लौकिक रत्यादिरूप चित्तवृत्तियाँ भाव कहलाती हैं । आचार्य अभिनव गुप्त ने इस बात को इस श्लोक की व्याख्या में स्पष्ट कर दिया ।^३

- १ य एव वाचिकायाः अभिनयाः प्रमुखदशया देशकालविशेषतः वन यत्पि भवति --
साधारणाभावमनुज्ञप्त्वा सामाजिकजनमपि मृगमदामोददिना व्याप्नुवन्ति स्वचित्तवृत्ति-
स्थापनाद्वारम् । अतः भावयति (व्याप्नुवति) सामाजिकतामानमिति भावः ।

—नाट्यशास्त्र, अभिनव भाग्यो, पृ. ३४४-४५

- २ वागङ्गमुखरागात्मनाभिनयन सरवत्तनपन आभिनयन करणेन क्व साधारणस्यापि वचना-
निरूपण्य य अन्तर्गताज्ञादिशान्तनमस्वाङ्गप्रतिमानमया न तु लौकिकविषयज्ञा रागस्य एव
दशकानादिभेदाभावान् मयसाधारणीभावनास्वाद्याभ्यस्त भावयत् आम्ब दयायोग्यवृत्तं भाव-
चित्तवृत्तिरूपण एवाच्यत ।

—नाट्यशास्त्र, अभिनव भाग्यो, पृ. ३४५-३४६

- ३ रसनयान् चित्तवृत्तिविशेषान् समर्थति बाध्यन्ति बुद्धिविषयतां प्रापयन्ति इमान्
सामाजिकान् । भावयति बुद्ध्यर्थकत्वाद द्विवचनं । इत्यत्र चामी अत्रिवाक्यानामा
भावता तथा तथा रमान् रसनयोग्यान् निजैः रूपं भावयति यथा निर्वेदोपरत्ता रति-
रौत्मुख्योपरत्ता रतिरित्यादि ।

—नाट्यशास्त्र, अभिनवभाष्ये पृ. ३४६

अभिनवगुप्त ने प्रथम श्लोक में भाव शब्द की व्युत्पत्ति को लोकानुसार कवि-नटशिक्षोपयोगिपरक बतलाया है तथा द्वितीय व तृतीय श्लोकों में करण व व्याप्ति रूप ग्रंथ वाली भावव्युत्पत्तियों को सामाजिकाभिप्रायपरक बतलाया है ।

वस्तुतः इन तीनों सग्रहश्लोकों में प्रथम में 'भाव्यते इति भाव' इस रूप में कर्मव्युत्पत्तिपरक भावशब्द का निरूपण किया है । द्वितीय में 'भावयन्ति कुर्वन्ति इति भावा' इस कर्तृपरक व्युत्पत्ति से करणार्थक भावशब्द का निरूपण किया है तथा तृतीय में 'भावयन्ति व्याप्नुवन्ति इति भावा' इस कर्तृव्युत्पत्ति से व्याप्यर्थ-परक भावशब्द का निरूपण किया है । ऐसा सग्रहश्लोकों के परिशीलन से प्रतीत होता है ।

उपयुक्त रीति से भरतमतानुसार भाव लौकिकचित्तवृत्तिविवेचन है यह सिद्ध हो जाता है । इसीलिए उन्होंने 'भावानिदानो व्याख्यास्याम' यह कहकर चित्तवृत्ति-रूप भावों का ही स्वरूप इस अध्याय में बताया है । विभावो और अनुभावो का नहीं । विभावो और अनुभावो का निरूपण तो इसलिए किया गया है कि इन्हीं के द्वारा भावों की प्रतीति या सिद्धि होती है । इसलिए भरत मुनि ने स्वयं भी कहा है—

एव ते विभावानुभावसमुक्ता भावा इति व्याख्याता । अतो ह्येषा भावानां सिद्धिर्भवति । विभावानुभावसमुक्तानां लक्षणनिदर्शनानि अभिप्रायव्याख्यास्याम इति ।

—नाट्यशास्त्र, अ० ७ ।

यहाँ पर 'विभावानुभावसमुक्ता भावा' इस वाक्यांश पर ध्यान देने से स्पष्ट हो जाता है कि भरत को यहाँ पर भाव शब्द से विभाव व अनुभाव से भिन्न वस्तु ही अभिप्रेत है अन्यथा विभावानुभावसमुक्ता इस विवेचन की आवश्यकता क्या थी ? तथा इसके प्रागे "तत्राष्टौ भावा स्थायिनः, त्रयस्त्रिंशद् व्यभिचारिणः, अष्टौ सात्त्विका इति । एवमेते बाह्यरसाभिव्यक्तिहेतव एकोनपचाशत् भावा प्रत्यवगन्तव्या । एभ्यश्च सामान्यगुणयोगेन रसा निष्पद्यन्ते ।" इस सदर्भ के द्वारा स्थायी व्यभिचारो तथा सात्त्विक भावों को भाव बतलाते हुए विभावो तथा अनुभावो को भावशब्दवाच्य नहीं माना है । यद्यपि स्तम्भस्वेदादि सात्त्विक भाव भी अनुभावरूप ही हैं तथापि यहाँ सात्त्विक भावों से बाह्य स्तम्भस्वेदादि गृहीत न होकर चित्तवृत्तिरूप स्तम्भस्वेदादि ही गृहीत हैं जो कि बाह्य स्तम्भस्वेदादि के कारण हैं । इसीलिए आचार्य हेमचन्द्र ने सात्त्विक भावों को चित्तवृत्तिरूप भी माना है । उनके अनुसार "सोदति अस्मिन् मनः" इस व्युत्पत्ति से निष्पन्न सत्त्व-शब्द प्राण का बोधन है तथा "सत्त्वे भवा सात्त्विकाः" इस व्युत्पत्ति से निष्पन्न

१. नाट्यशास्त्र, अध्याय ७, पृ० २४८

२. वही, पृ० २१८

३. बाह्यानुगामन, पृ० १४४

सात्त्विक शब्द प्राण में संक्रान्त भ्रान्तर रत्यादिरूप चित्तवृत्तिविशेषों का ही बोधक है। तात्पर्य यह है कि ज्ञानरूप चित्तवृत्तिविशेष सर्वप्रथम कारणविशेष से उद्भूत होने हैं। तत्पश्चात् आभ्यन्तर प्राण में संक्रान्त होकर प्राण को स्वस्वरूप से उपरक्त बना देते हैं।^१ तदनन्तर बाह्य स्वेदादि की उत्पत्ति होती है। अतः रत्यादि चित्तवृत्तियाँ ही उद्भूति के बाद तथा बाह्यस्वेदादि की उत्पत्ति से पूर्व भ्रान्तरिक प्राणभूमि में संक्रान्त होकर स्तम्भस्वेदादि का रूप धारण करती हैं। उन्हीं को महा सात्त्विक भाव से व्यपदिष्ट किया है न कि बाह्य स्वेदादि को। ये भ्रान्तरिक स्वेदादि प्राणभूमि तक प्रसृत रत्यादि चित्तवृत्तियाँ ही हैं। इन भ्रान्तरिक स्वेदादि के विभावादि वही हैं जो रत्यादि चित्तवृत्तियों के हैं। यह एक अनुभवमिदं तथ्य है कि श्रोत्र^२ का आवेश होने पर प्रथम भ्रान्तरिक ज्वलन उत्पन्न होता है, तत्पश्चात् शारीरिक स्वेदादि का उद्भव होना है। इसीलिए भट्ट बाण ने स्पष्ट कहा है—

“पूर्वं तपो गतति पश्चात् स्वेदसलितमूः” इति ।

काव्यानुशासनविवेक पृ. १४४

और कभी कभी प्राणमय भ्रान्तरिक श्रोत्रादि को आकारगुणिपरक अद-
हित्यादिरूप चित्तवृत्ति के द्वारा रोक भी दिया जाता है। उस समय बाह्य स्वेदादि की उत्पत्ति नहीं होती।^३ जैसे—

प्रियमुपराशां बद्धशान्धासितं रतिसादरं प्रियाहृदयम् ।

गुणसंक्रमदब्धतेकप्रारम्भप्रसरमपि छलु न तिष्ठति ॥^४

प्रिय के मुखचन्द्र को देखने से रति के लिए आदरवान् प्रिया का हृदय निश्चलित होने पर भी यह रहस्य इवगुरादि को विदित न हो जाय इस दृष्टि से बाह्य स्वेदादि के सप्रयास रोक देने पर वह विद्यान्ति को प्राप्त नहीं होता तथापि भ्रान्तरिक सात्त्विक स्वेदादि से युक्त रहता ही है। जिस प्रकार मुन्दर चन्द्रमा के देखने में अन्नरचलित वेगवान् समुद्र महान् मेतु के द्वारा जलप्रसर के रोक दिये जाने पर भी तरंगरूप क्षीभ से युक्त हो ही जाता है। इसका तात्पर्य यह है कि प्रिय मुग-गंगा का देखने से प्रिया की रति उद्बुद्ध होकर मनोरूपता से ध्युत होकर भी बाह्य भौतिक (शारीरिक) स्वेदादि तक नहीं पहुँची है अपितु आन्तरिक

१. अथ माह रत्यादिरचित्तवृत्तिविशेषा पूर्वं सविद्रूपाः समुत्तरमग्निः । तत्र आभ्यन्तरप्राणान्
ते स्वरूपध्यानेन अनुभवन्ति ।

—काव्यानुशासनविवेक, पृ. १४४

२. तथा हि श्रोत्रादौ घनरा ज्वलनमेव पूर्वमुत्पिपति तत्र स्वेदः । —वही पृ. १४४

३. तथा तदवस्थां प्राप्नोत्यदिहत्यादिना भावो बहिर्विहारपर्यन्तनाशान्ते, रतिरसमागोर्जित
मोहे दृष्टः ।

—काव्यानुशासनविवेक, पृ. १४४

४. काव्यानुशासनविवेक, पृ. १४४ ।

प्राणभूमि में विद्यमान है। रत्यादि की यह प्राणभूमि में स्थिति ही आन्तरिक सात्त्विक स्वेदादिपदाभिधाय है।

यहां प्रश्न यह उपस्थित होता है जब रत्यादि प्राणवृत्तियाँ ही प्राणभूमि में सञ्चालित होकर सात्त्विक भाव कहलाती हैं तो उस प्राणवृत्ति के एकरूप होने पर भी सात्त्विक भाव के आठ भेद कैसे माने गये हैं ? इस सङ्का का समाधान भी आचार्य हेमचन्द्र ने बतलाया है कि प्राण^१ यद्यपि एक ही प्रकार का है तथापि इस प्राण में कभी पृथ्वीभाग की, कभी जलभाग की, कभी तेजोभाग की, कभी वायु की तथा कभी आकाशभाग की प्रधानता होती है। जब प्राण में पृथ्वीभाग की प्रधानता होती है तब प्राण में सञ्चालित चित्तवृत्ति स्तम्भरूप सात्त्विक भाव में परिणत होती है जो कि प्रतिपत्ति (ज्ञान) रूप चेतन्य का अवष्टम्भ कर देती है। जब प्राण में जलभाग की प्रधानता होती है तब जलीय भाग से अनुगृहीत प्राण में सञ्चालित चित्तवृत्ति वाष्परूप सात्त्विक भाव में परिणत होती है। जब प्राण में तेजोभाग की प्रधानता होती है तब प्राण के भी तैजस होने से तेजोभाग का प्राण पर तीव्र व अतीव दो प्रकार से प्रभाव पड़ता है। जब तीव्र रूप से प्रभाव पड़ता है तब उससे अनुगृहीत प्राण में सञ्चालित चित्तवृत्ति स्वेदरूप सात्त्विक भाव में तथा जब अतीव रूप से प्रभाव पड़ता है तब उससे अनुगृहीत प्राण में सञ्चालित चित्तवृत्ति विवर्णतारूप सात्त्विक भाव में परिणत होती है। जब प्राण में आकाशभाग की प्रधानता होती है तब उससे अनुगृहीत प्राण में सञ्चालित चित्तवृत्ति प्रलयरूप सात्त्विक भाव में परिणत होती है। जब प्राणभाग वायु से अनुगृहीत होता है तो उसका अनुग्रह मन्द, मध्यम व उत्कृष्ट भेद से तीन प्रकार का होता है। अतः उसमें सञ्चालित चित्तवृत्ति भी क्रमशः रोमाञ्च, वेपथु व स्वरभङ्ग रूप सात्त्विक भावों में परिणत हो जाती है। इन आन्तरिक तत्तद्-भूतागृहीत प्राण में सञ्चालित चित्तवृत्तिरूप स्तम्भादि सात्त्विक भाव आन्तरिक ही हैं और इन आन्तरिक सात्त्विक भावों से जायमान बाह्य शारीरिक स्तम्भादि उन आन्तरिक सात्त्विक स्तम्भादि चित्तवृत्तियों के अनुभाव (बाह्य प्रकाशन) हैं।

ये अनुभावरूप बाह्य स्तम्भादि उन आन्तरिक प्राणात्मक चित्तवृत्तियों की प्रतीति कराते हुए अन्त में इन आन्तरिक स्तम्भादि की भी कारणभूत मनोवृत्तिरूप रत्यादि चित्तवृत्ति की भी प्रतीति कराने हैं। निष्कर्ष यही है कि स्तम्भादि अनुभाव यस्तुन, मनोवृत्तिरूप रत्यादि चित्तवृत्तियों के ही अनुभावरूप या प्रत्यायक हैं किन्तु मध्य में आन्तरिकरूप स्तम्भादि प्राणात्मक चित्तवृत्ति के भी प्रत्यायक बनने हैं।

१ यथा हि पृथ्वीभागप्रधान प्राणे सञ्चालितचित्तवृत्तिरूप स्तम्भा विच्छिन्नचतन्यम् । जलभागप्रधाने तु वाष्प । तत्र यस्तु प्राणैर्नैकद्वयादुपपन्नया तीक्ष्णोत्तरवत् प्राणानुग्रह इति द्विधा स्वेदा वैषम्यं च । तदधेनुत्पत्त्यर्थं तथा व्यवहारः । आकाशानुग्रहोत्पन्नचतन्यं प्रत्ययः । वायुशक्तानुग्रहे तु तस्य मन्दमध्यमात्कृष्टावगन्तुं त्रिधा रोमाञ्चवेपथुस्वरभङ्गभावान् स्थितिरिति धरतविदः ।

हा प्रेमस्वरूप का कथन नि सार है। क्योंकि पूर्व में भरत के मतानुसार उन्होंने के उद्धरणों द्वारा भावों की चित्तवृत्तिता का प्रतिपादन किया जा चुका है। तथा आन्तरिक सात्त्विक स्मृतिस्वेदादि भी चित्तवृत्तिरूप हैं इसका भी निरूपण काव्यानुशासन के उद्धरणों से किया जा चुका है। अतः उन्हें शारीरिक प्रतिक्रियामात्र मानना असंभव है।

भाव शब्द से उपर्युक्त चित्तवृत्तिरूप अर्थ का ग्रहण मानते हुए भी भावार्थ भरत ने कनिष्ठ मूलों पर भाव शब्द से विभावादि का भी ग्रहण किया है। जैसे— 'नानाभावोपगता अपि स्थायिनो भावा रमन्वभाप्नुवन्ति' इस वाक्य में भावशब्द में विभाव, अनुभाव व व्यभिचारी भाव तीनों का ग्रहण है। क्योंकि विभावादि तीनों तत्त्वा में अभिव्यक्त होकर ही स्थायिभाव रसत्व को प्राप्त होते हैं। इसीलिए भावों की चित्तवृत्तिविशेषरूप^१ मानने वाले व्याख्याकार अभिनवगुप्त ने भी उपर्युक्त वचन की व्याख्या करत हुए— 'नानाभावाविभावादिभिरुप समीप प्रत्यक्षकल्पितां गता लोकापेक्षया ये स्थायिनो भावास्ते रम्यमानतैकजीवित रसत्व तत्र प्रतिपद्यन्ते'^२ ऐसा कहा है और भावों से विभाव अनुभाव तथा व्यभिचारी तीनों का ग्रहण माना है। इसी प्रकार उपर्युक्त भरत के वचन में प्रमाणरूप से उद्धृत—

'भावामिनयसम्बद्धान् स्थायिभावास्तथा युधाः।

आस्वादयन्ति मनसा तस्माद्भाटपरसा स्मृताः ॥'

इस आनुवदय श्लोक में भी भावशब्द से विभाव व व्यभिचारी दोनों का ग्रहण माना है। यहाँ अनुभाव का ग्रहण अभिनय पद में हो जाता है। अतः केवल विभावों व व्यभिचारिभावों का ग्रहण ही भावशब्द में किया गया है। इस बात का स्पष्टीकरण अभिनवगुप्त ने अपनी व्याख्या में कर दिया है।^३

इसी प्रकार 'नानाभावोपगमाद्रमिण्यनि' इन भरतवाक्य में भावशब्द में विभाव, अनुभाव व व्यभिचारिभाव तीनों का ग्रहण है। कुछ अन्य आनुवदय-श्लोकों में भी भावशब्द से विभावादि तीनों का ग्रहण है। किन्तु इन अववाद-मूलों को छोड़ कर अन्यत्र सर्वत्र 'भाव' शब्द से चित्तवृत्तिविशेषरूप^४ भावों का ही ग्रहण भरत की अभिप्रेत है विभावों व अनुभावों का नहीं।

भाचार्य भरत ने रसप्रकरण में भी प्रत्येक रस के विभावों अनुभावों और व्यभिचारियों का प्रतिपादन करते हुए विभावों व अनुभावों का भावशब्द में व्यवदेश न करके नचारी भावों का ही भावशब्द में व्यवदेश किया है। इसीलिए सर्वत्र "भावादभाव्य"^५ इस उक्ति के बाद नचारी भावों का ही वर्णन किया है।

१. वचन मुद्रा — भावचिन्तन तावच्चित्तवृत्तिविशेषा एव विवक्षिता । — अभि. भा. पृ. ३६०

२. अभिनवभारती पृ. २८८

३. मुद्रास्वरूपसम्बन्धभावा एव भावा विभावव्यभिचारिण्य । अभिनवा अनुभावा एव ।

४. भाटपरसा, पृ. ३२१

— अभिनवभारती पृ. २९०

अथवा रसाध्याय के उपर्युक्त स्थलों में भावशब्द “भवन्ति इति भावाः” इस व्युत्पत्ति से पदार्थमात्र का वाचक है जिसमें द्रव्यरूप, गुणरूप, चित्तवृत्तिरूप सभी पदार्थों का समावेश हो सकता है। अतः सभी प्रकार के विभाव-अनुभावों का इस अर्थ में भावशब्द से ग्रहण करने में कोई आपत्ति नहीं है।

उपर्युक्त रीति से भरत के अनुसार भी भावाध्याय में भावशब्द चित्तवृत्ति-रूप है तथा विभाव चित्तवृत्तियों का प्रत्यायक तत्त्व है। किन्तु “विभाव इति कस्मात्। उच्यते—विभावो विज्ञानार्थः।” “विभाव कारण निमित्त हेतुरिति पर्यायाः। विभाव्यन्तेऽनेन वागगसत्त्वाभिनया इत्यनो विभावा। यथा विभाविन विज्ञातमित्यनर्थान्तरम्।” इस सदर्थ से वाचिक, आगिक सौत्त्विक अभिनयो वाली चित्तवृत्तियों के ज्ञापक हेतुओं का भरत ने विभाव कहा है और ‘अथानुभाव इति कस्मात्। उच्यते अनुभाव्यन्तेऽनेन वागगसत्त्वकृतोऽभिनय इति’^१ इस सदर्थ से चित्तवृत्तियों का अनुभव कराने वाले वाचिकादि अभिनयों को अनुभाव बताया है।

भरतोक्त विभाव-लक्षण में ‘वागगसत्त्वाभिनया’ शब्द ‘वागगसत्त्वरूपा अभिनया येषां ते’ इस बहुव्रीहि समास के द्वारा स्थायी आदि भावों का बोधक है, क्योंकि भरत ने अपने विभाव की परिभाषा में जिन आनुबन्धय श्लोकों को प्रमाणरूप से उद्धृत किया है उनसे इसी तथ्य का स्पष्टीकरण होता है। जैसे—

बहुबोऽर्था विभाव्यन्ते वागंगानिमयाध्रयाः।

अनेन यस्मात्तेनायं विभाव इति संज्ञितः॥

—नाट्य शास्त्र, अध्याय ७, श्लोक ४

अर्थात् वाचिक आगिक आदि अभिनयों पर आधारित रत्यादि चित्तवृत्ति-रूप अर्थ विभावों के द्वारा विशिष्टतया ज्ञात होते हैं, अतः उनको विभाव कहा गया है। इसी प्रकार—

वागंगाभिनयेनेह यतस्त्वय्योऽनुभाव्यते।

शास्त्रांगोपागसंप्रुतस्त्वनुभावः ततः स्मृतः॥

—नाट्य शास्त्र, अध्याय ७, पृ. ३४७, श्लोक ४

इस आनुबन्धय श्लोक में वाचिकादि अभिनयों के द्वारा प्रतीयमान चित्तवृत्ति-रूप अर्थ की प्रतीति कराने वाले तत्त्व को अनुभाव बताया गया है। अतः “अनुभाव्यन्ते अनेन वागगसत्त्वकृतः अभिनयः” इस भरतोक्त अनुभाव लक्षण का वाचिकादि अभिनयों द्वारा चित्तवृत्ति की प्रतीति कराने वाले अर्थ में ही तात्पर्य समझना उचित है।

भावस्वरूपबोधक आनुबन्धय श्लोक से भी इसी अर्थ की अभिव्यक्ति होती है जैसे—

भावसामा यलक्षणम् अभिधास्याम । तत्र स्थायिभावान् वक्ष्याम ।^१ इम उक्ति मे स्पष्ट हो जा ता है ।

यहाँ इतना और ज्ञातव्य है कि भरत ने भावाध्याय में जिन उनचाप भावा का निरूपण किया है वह सब व्यभिचारिभाव का ही है न कि रसावस्थापन स्थायि भावा का । अन्यथा रसावस्थापन स्थायिभावा का रसाध्याय में निरूपण हो जाना संभव नहीं निरूपण व्यर्थ हो जाता । इसीलिए महिमभट्ट ने स्पष्ट कहा है कि— यस्तु भावाध्याय स्थायिना लक्षणमुक्तं तदव्यभिचारिदशापन्नानामवाक्यं तस्य नाप्यलक्षणप्रचनस्य वैयर्थ्यप्रसङ्गान् इति ।^२

सभी भावा के व्यभिचारिरूप होने पर भी उनमें स्थायी सांख्यिक व व्यभिचारिभाव का व्यवहार इसलिए किया है कि रसादि तत्र परिपूर्ण होकर रसावस्था का प्राप्ति होता है तब स्थायी कहाने के अर्थ में व्यभिचारा । इसीलिए रसादि में स्थायित्व व व्यभिचारित्व दोनों व्यवहार बनते हैं । किंतु सांख्यिक व व्यभिचारी कभी भी स्थायित्वव्यवहार के योग्य नहीं है । जैसा कि महिमभट्ट ने कहा है— तत्र स्थायित्वमुक्तं तत् तत्र व्यभिचारित्वात्कानाम् । तद् हि तस्य व्यभिचारिण एव न जातुचितं स्थायित्वं प्रकल्पते ।^३ इसीलिए स्थायिभावान् व्याख्यास्याम इम भरतप्रचन का तात्पर्य यह है कि जिन भावा में परिपाक के द्वारा कदाचित् स्थायिभवन की प्राप्ति होती है उन रसादि व्यभिचारिभावा का निरूपण किया जा रहा है ।

स्पष्ट सिद्ध होता है कि भावनामान्य भिन्न वस्तु है तथा भावध्वनि भिन्न। भावध्वनि व्याप्य है, भावनामान्य व्यापक। भावनामान्य में भावध्वनिका समावेश हो सकता है किन्तु भावध्वनि में भावनामान्य का नहीं।

निष्कर्ष यह है कि अभिनवगुप्त ने नाट्य शास्त्र की टीका अभिनवभारती में भरत के अनुसार भावनामान्य का विवेचन किया है अतः आठ स्यायी, तेजोस्य अभिचारी तथा आठ सात्त्विक इस प्रकार चित्रवृत्तिविशेषस्य उन्नास भावों का प्रतिपादन किया है और छन्द्यालोक की मोचन टीका में भावध्वनि का प्रतिपादन करते हुए प्रधानतया व्यञ्ज्यमान निर्वेदादि ३३ सूचारी भावों की ही भाव माना है। जैसे—

“यद्यपि रमेनेव जीवति सर्वं काव्यम् । तथापि रसस्य एकघनचमत्कारान्मनोऽपि हृत्तद्विदग्धाप्रयोजकोभूतान् अग्रिकोज्ञी चमत्कारो भवति । नत्र यदा कश्चिदुद्विक्तावस्था प्रतिपन्नो व्यभिचारी चमत्कारानिगद्यप्रयोजको भवति तदा भावध्वनि ।” यथा—

निष्ठेन् कोपवशात् प्रभावपिहिना दीर्घं न मा कुप्यनि,
स्वर्गापोरसतिता नवेमयि पुनर्भावाद्मस्या मनः ।

ता हतुं विदुषट्ठिषोऽपि न च मे गक्ताः पुरोवर्तिनो
मा चात्पन्नमणोचर नयनयोषनिनि कोऽय विधिः ॥

अत्र हि विप्रतन्मरमाभावेऽशीयनि विनकांरयव्यभिचारिचमतिहयाप्रपुक्त
मास्वादातिशयः ॥^१

अर्थात् यद्यपि व्यञ्ज्यमान व्यभिचारी भाव भी पर्यन्त में रस के ही अंग होते हैं अतः वही एकघन चमत्कार रस में ही रहना है तथापि कभी कभी रस के अंगभूत व्यभिचारी भाव में अधिक चमत्कार प्रतीत होता है। उस समय वह व्यभिचारीभाव भावध्वनिगन्ध में व्यसिद्ध होता है। जब व्यभिचारी भावों में भी, जो कि रस के अंग हैं, स्थानविशेष में रस की अनेकता भी अधिक चमत्कार का सन्ना मानी गई है तो जहाँ देहादिविषयक शिल्प भाव व्यक्त होता है वहाँ तो पर्यन्त में रसाभिध्वनि भी नहीं है अतः गिने “कण्ठकोपविनिविष्टमंग ते” इत्यादि स्थलों में रति में आम्वादातिशय न मानना कैसे समझ हो सकता है? इसीलिए देहादिविषयक परिपुष्ट रति ही भावध्वनि है न कि अतिरिपुष्ट। इसीलिए भावध्वनि का परिगणन असुखदयप्रमथ्यध्वनि में दृष्टा है। स्वयं अभिनवगुप्त ने रसभावादि की आम्वादनानताप्राप्त्य में प्रतीति दत्तनायी है।^२

धनञ्जय व धनिक

धनञ्जय तथा उनके अनुज धनिक ने भी स्थायी संचारी व सात्त्विक भेद से उनचास ही भाव माने हैं किन्तु उन्होंने भाव की परिभाषा में परिवर्तन कर दिया। धनञ्जय व धनिक के मत में अनुकार्यनिष्ठ सुखदुःखादि भावों के द्वारा सहृदय के चित्त को भावित (व्याप्त) करने वाले तत्त्व ही भाव कहलाते हैं। इसका तात्पर्य यह है कि स्थायी आदि चित्तवृत्तियाँ अनुकार्य में कवि द्वारा निबध्यमान सुखदुःखादि भावों से सहृदय के चित्त को भावित करती हैं अतः वे भावपदवाच्य हैं।^१ दशरूपक की कहा है—

‘सुखदुःखादिकैर्भावं भावस्तद्भावभावनम्’

—दशरूपक ४।४।

यद्यपि धनञ्जय व धनिक के अनुसार सुखदुःखादि भावों के द्वारा सहृदय के चित्त को भावित करने वाले चित्तवृत्तियाँ स्थायी व व्यभिचारी ही हैं न कि सात्त्विक अश्रुरोमाच्चादि। इसीलिए धनिक ने ‘ते च (भावा) स्थायिनो व्यभिचारिणश्चेति बध्यमाणाः’^२ इस उक्ति के द्वारा स्थायी एवं व्यभिचारी को ही भाव बताया है तथापि अश्रुरोमाच्चादि सात्त्विक भाव समाहित चित्त से उत्पन्न होने वाले सत्त्व से उत्पन्न होते हैं और यह सत्त्व परगत सुखदुःखादि की भावना में अन्तःकरण की अत्यन्त अनुकूलता है। इससे उत्पन्न होने के कारण ही खिन्न व प्रहृष्ट व्यक्ति अश्रुरोमाच्चादि भावों का प्रदर्शन करता है। अतः अश्रुरोमाच्चादि स्वयं अनुकार्याश्रित सुखदुःखादि की भावना कराने वाले मन के सत्त्व भाव से उत्पन्न होते हैं अतः इन्हें भी भावश्रेणी में समाविष्ट कर लिया गया है। ये सात्त्विक भाव भावसूचन करने वाले बाह्य विकार भी हैं अतः अनुभाव भी हैं।^३ जैसा कि धनञ्जय ने कहा है—

पृथग् भावा भवन्त्यन्येऽनुभावत्वेऽपि सात्त्विकाः।

सत्त्वादेव समुत्पत्ते तच्च तद्भावभावनम्॥

—दशरूपक ४।४-५

धनिक^४ ने भी पूर्वाचार्य-कृत ‘रमान् भावयन् भाव,’ ‘कवेरन्तर्गत भाव भावयन् भाव,’ इन भावलक्षणों की अभिनय व काव्य में प्रवर्तमान भाव शब्द का

१ अनुकार्याश्रितत्वेनोपनिबध्यमाने सुखदुःखादिरूपैर्भावेस्तद्भावस्य भाववचनमो भावनं वाचनं भावः।

—द ४४।४ धवनोक्त

२ दशरूपक धवनोक्त टीका पृ १८८

३ सत्त्व नाम मनःप्रभव तच्च समाहितमनस्त्वादुत्पद्यते। एतदेवायं सत्त्व मनःशिन्नेन प्रहृष्टितेन आश्रुरोमाच्चादयो निर्वर्त्यन्ते, तेन सत्त्वेन निर्वृत्ता सात्त्विकानि उत्पद्यमानाः पृथग्भूतयोऽपि भावाः, भावसमूचनात्मकविकारस्वरूपाः आनुभावा इति दुर्लभमेवाम्।

—दशरूपकावनोक्त पृ १८८

४ यत् रमान् भावयन् भाव इति कवेरन्तर्गतं भाव भावयन् भाव इति च तदभिनयसाधनः प्रवर्तमानस्य भावशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तक्यम्। इति —दशरूपक ४।४ धवनोक्त टीका

प्रवृत्तिनिमित्त बनला कर अपनी व्याख्या में इसी तथ्य का स्पष्टीकरण किया है। वस्तुतः मन्त्र से उत्पन्न होने के कारण स्तम्भ, स्वेदादि मान्त्रिक भाव कहना है। धनञ्जय की यह भावना आचार्य भरत ने ही गृहीत है। क्योंकि आचार्य भरत ने स्वयं नाट्यशास्त्र के सप्तमाध्याय में स्तम्भस्वेदादि को मान्त्रिक भाव बतलाने हुए इसी तथ्य का प्रतिपादन किया है—

‘इह हि सन्त्र नाम मन प्रभवम् । तन्त्र ममाहितमनस्त्वादुच्यते । मन-
समाधौ मन्त्रनिष्पत्तिर्भवति । तस्य च योज्यो स्वभावो रोमान्नाश्रुवेवर्णादिप्रशङ्गो
यथाभावोपगम म न शक्योऽप्यमनसा कर्तुमिति । लोकास्वभावानुकरणत्वात् च
नाटयस्य मन्त्रमोषितम् । को दृष्टान्त — यथाहि नाटयप्रतिप्रवृत्ता मुखदुःखवृत्ता
भावान्तया मन्त्रविगुह्या कार्या यथा मरुपा भवन्ति । तत्र दुःख नाम गदनात्मक
तत्कथमदुःखितम् । मुख च प्रहर्षात्मकममुखितम् वार्जयिष्यम् । एतदेवास्य मन्त्र यत्
दुःखितम् मुखितम् वायुरोमाचौ दर्शयिष्यौ इति कृत्वा मान्त्रिक भावा इत्यभि-
व्याख्याता ।’

उपर्युक्त मदर्थ को देखने में प्रतीत होता है कि भरत भी मन्त्रोत्पन्न होने के कारण ही स्तम्भादि मान्त्रिक भाव मानते हैं, चित्तवृत्तिविशेष होने में नहीं। किन्तु अभिनवगुप्त चित्तवृत्तिविशेष होने में ही मान्त्रिकों की गणना भावों में करने हैं और स्तम्भ स्वेदादि भी आन्तरिक चित्तवृत्तिरूप हैं यह तथ्य भी भरत के मतानुसार भावविवेचन करने हुए हेमचन्द्र द्वारा कृत मान्त्रिक भावविवेचन में स्पष्ट किया जा चुका है। अभिनवगुप्त को भी स्तम्भस्वेदादि के बाह्य एवं आन्तर दोनों स्वरूप अभिप्रेत हैं। इसका सबब उन्होंने रौद्र रस के स्वेद, वैश्य गोमांस आदि भावों का विवेचन करने हुए दिया है। वही उन्होंने स्वेदादि को बाह्य तथा आन्तरिक दोनों प्रकार का बतलाया है।^{१३}

धनञ्जय ने जो भाव की व्याख्या प्रस्तुत की है है वह प्राचीन आचार्यों में मिश्र है। प्राचीन आचार्यों ने ‘नानाभिनयमन्त्रद्वयान् भावयन्ति रमानिमान्’ इस उक्ति में रमभावना रखने वाली चित्तवृत्तियों को तथा ‘वदेन्तुर्गन्त भाव भावयन् भाव उच्यते’ इस उक्ति में कविहृदयस्य रागादिभाव की भावना रखने वाली चित्तवृत्तियों को भाव बतलाया है। किन्तु धनञ्जय ने अनुकार्य में निबध्दान मुखदुःखादि भावा में महदय के चित्त को भागित करने वाली चित्तवृत्ति को भाव बतलाया है। तथापि प्राचीन आचार्यों ने ‘भावान्मक वाच्यम्, भावा मकारभिनयः’ इस रूप में वाच्यरूप व अभिनयरूप भावगन्ध की व्याख्या प्रस्तुत की है और वाच्य में रम-

भावकत्व तथा अभिनय में कविहृदय-भावकत्व स्पष्ट सिद्ध है। किन्तु धनञ्जय ने रसिकसमवेत भावकत्व की व्याख्या प्रस्तुत की है, अतः इस दृष्टिकोण के भेद से दोनों की परिभाषाओं में भेद होना स्वाभाविक है। इसी तथ्य को धनिक^१ तथा मुद्रंगनाचार्य^२ ने स्पष्ट किया है।

रामचन्द्र गुणचन्द्र

नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र गुणचन्द्र ने यद्यपि भाव-सामान्य की कही पृथक् से परिभाषा नहीं दी है तथापि प्रथम विवेक के चालोसव पद्य^३ को स्वोपज्ञ टीका में 'नानाभावा' की व्याख्या करते हुए 'नाना विविधा भावा स्याद्विध्यभिचारिरसाम्बिका' इस उक्ति के द्वारा स्थायी, व्यभिचारी व सात्त्विक भेद से भरत की तरह उनचास भावों का ही भावशब्द से ग्रहण करना उनको अभिप्रत प्रतीत होता है। इसीलिए 'वृत्तिरसभावाभिनयविचारनामक' तृतीय विवेक में वृत्ति तथा रसरूपण के पदवात् प्रसंगप्राप्त भावों का निरूपण करते हुए भी स्थायी, व्यभिचारी व सात्त्विकों का ही निरूपण किया है न कि विभावो तथा अनुभावो का। और इनके निरूपण के पदवात् ही वाचिकादि अभिनयों का विवेचन किया है।

वस्तुतः स्थायी आदि चित्तवृत्तियाँ ही रसों को, कविहृदयगत भावों को तथा सहृदय-चित्त को भावित करती हैं। अतः इनको भावित करने वाली स्थायी आदि चित्तवृत्तियाँ ही भाव हैं, इस भाव के लक्षण में किसी प्रकार का परस्पर भेद नहीं है, चाहे वे चित्तवृत्तियाँ रस को भावित करे या कविहृदयगत भावों को या सहृदयचित्त को। उपर्युक्त रीति से भरत में पूर्व तथा भरत से लेकर धनञ्जय आदि सभी ने भाव का यही स्वरूप माना है।

ऐसा प्रतीत होना है कि भरत नाट्यशास्त्र के आधार पर नाट्यशास्त्रीय तत्त्वों का निरूपण करने वाले लेखकों ने भरत के अनुसार भावसामान्य का ही

१. यत्तु रसाभावायन् भाव इति कवेरस्मिन् भाव भावयन् भाव इति च तदभिनयसाम्याः प्रवर्तमानस्य भावशब्दस्य प्रवृत्तिनिमित्तकचनम् । —दत्तकण्ठ के अनुसंग्रहाग के पद्य की प्रवर्तन टीका ।

२. यत्तु त्वया हि भाववचनमा भावनाद्भावकत्व भावस्योक्तम्, प्रवर्तयन्तु रसान् भावयन् भाव, 'कवेरस्तम भाव भावयन्भाव इत्येव रसभावकत्वेन कविहृदयभावकत्वेन च भावस्य भावकावमुक्तमिति प्राचीर्नविरोध प्राप्त इत्युक्तवयाह—इति च १ मया हि रसिकसमवेतभावपदस्यार्थ उक्त, प्राचीनाना तद्भावपदार्थाभिधानं तु भावात्मक वाच्यम् भावात्मकोऽभिनय इत्येव वाक्याभिनयया प्रवर्तमानस्य बोधकस्य भावस्यास्तीति विषयभेदात् विरोधः । वाच्यस्य रसभावकत्व, अभिनयस्य च कविहृदयभावकत्व सुस्पष्टमेव । दत्तकण्ठ मुद्रंगनाचार्येण प्रभाटीक पृ १२४

३. मनीषविहृतावस्था. नानाभावा. मुद्रादयः ।

एतमयोगितो यस्मिन् समो निबन्धो ग्रन्थम् ॥ —ना २ प्र वि. ४० वा पृ १०३

निरूपण किया है तथा भरत के अनुसार म्वायी, व्यभिचारी, सात्त्विक भावों को ही भावशब्द से व्यपदिष्ट किया है। किन्तु वाच्यशास्त्रीय ध्वनिपरम्परा के लेखकों ने भावसामान्य का विवेचन न करके भावध्वनि का विवेचन किया है जो कि असल-अभिनवग्रन्थ ध्वनिकाव्य का ही एक भेद है। सम्भवतः इसीलिए अभिनवगुप्त ने जहाँ नाट्यशास्त्र की व्याख्या करते हुए अभिनवभारती में भावसामान्य का विवेचन प्रस्तुत किया है वहाँ भरत के अनुसार उनचाम भावों को अंगीकार किया है। और जब ध्वनिकार आनन्दवर्धन के ध्वन्यालोक की व्याख्या प्रस्तुत की है, जो कि ध्वनि-सम्प्रदाय का प्रधान ग्रन्थ है, वहाँ भावध्वनि का विवेचन करने के कारण प्रधानतया व्यव्यमान व्यभिचारी भावों को ही भावशब्द से व्यपदिष्ट किया है।^१ यहाँ यद्यपि अभिनवगुप्त ने भावध्वनि शब्द का प्रयोग न कर भावशब्द का प्रयोग किया है तथापि यहाँ रमभावादि ध्वनि का निरूपण हान में भावशब्द भावध्वनि का ही बोधक है। इसीलिए द्वितीय उद्योग में 'जब व्यभिचारी भाव उद्दिष्ट प्रवृत्ता को प्राप्त होकर चमत्कारानिधय का प्रयोजक (कारण) होता है, तब भावध्वनि होती है इस रूप में भावध्वनि शब्द का व्यवहार किया है।^२ ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धन ने भी—

‘रसभावतदाभासभावशान्त्यादिरक्तम् ।

ध्वनेरात्माङ्गिभावेन भासमानो व्यवस्थितः ॥’^३

इस कारिका के द्वारा प्रधानतया प्रतीयमान रमभावादि को अलङ्कारक ध्वनि कह कर उसे ध्वनि का प्रकारभेद ही सिद्ध किया है।

अभिनवगुप्त ने भी इस कारिका की व्याख्या करते हुए भावध्वनि व रमाभासादि ध्वनियों को रमध्वनि का ही निष्पन्न बतलाया है और कहा है कि आस्वाद में प्रधान प्रयोजक म्वायी, व्यभिचारी आदि अंगों के भेद में रमध्वनि, भावध्वनि व आभासध्वनि आदि भिन्न भिन्न व्यवहार हो गये हैं। अर्थात् श्रोक्षित्येन प्रवृत्त रत्यादि स्थायिभाव जहाँ प्रधानतया चर्वणा (आस्वाद) का प्रयोजक होता है वहाँ रमध्वनि-व्यवहार होता है। व्यभिचारी भाव जहाँ प्रधानतया चर्वणा का प्रयोजक होता है वहाँ भावध्वनि-व्यवहार और अनौचित्येन प्रवृत्त रत्यादि जहाँ चर्वणा का प्रधान प्रयोजक है वहाँ रसानाम व्यवहार होता है।^४

भाव की सृष्टि के विषय में दोनों प्रकार के आचार्यों में जो भेद उत्पन्न होता है उसका यही कारण है। इसीलिए विद्वनाय ने जहाँ भावसामान्य का प्रति-

१. व्यभिचारिणाश्चित्तवृत्तेरगम्वाद्यत्र भावः ।

—ध्वन्यालोकनोचन, पृ. ७८

२. तत्र यदा वशिष्ठदुःस्तिवस्था प्रतिपत्तो व्यभिचारी चमत्कारातिशयप्रयोजको भवति तदा भावध्वनि ।

—नोचन पृ. १७१

३. ध्वन्यालोक द्वितीय उद्योग कारिका ३

४. रमध्वनिरसो भावध्वनिप्रमुखा निष्पन्ना । आस्वाद प्रधान प्रयोजकस्य विभजन एव पदम् व्यवस्थाप्यते ।

—ध्वन्यालोक ७ उ पृ. १७१

पादन किया है वहाँ भरत के स्थायी, व्यभिचारी व सात्त्विक सभी को भावशब्द में व्यवहृत किया है^१ और जहाँ भावध्वनि का निरूपण किया है वहाँ सात्त्विक भावों का ग्रहण नहीं किया है।^२ आचार्य मम्मटवृत भावलक्षण भी वस्तुतः भावध्वनि का ही लक्षण है जिसका विवेचन आगे किया जायगा। इसीलिए उन्होंने असलक्ष्यक्रमव्यंग्यरूप ध्वनिभेदों में ही भाव की गणना की है।

रसभावतदाभासभावशान्त्यादिरश्मः ।

भिन्नो रसाच्छलकारादलकार्यतया स्थितः ॥ का प्र । का २६

मम्मट

मम्मट ने भावसामान्य का विवेचन न करके भावध्वनि का निरूपण किया है तथा वे प्रधानतया व्यज्यमान व्यभिचारी भावों तथा देवादिविषयक रति का ही भाव अर्थात् भावध्वनि पद से व्यपदेश करते हैं न कि सभी स्थायी भावों व सात्त्विक भावों का। क्योंकि स्तम्भस्वेदादि, आन्तरिक प्राणभूमि को प्राप्त चित्तवृत्तियाँ कभी प्रधानतया व्यक्त नहीं होती। जब वे व्यक्त होती हैं तब सात्त्विक भावस्वरूप से हटकर शुद्ध चित्तवृत्तियाँ कहलाती हैं और विभिन्न रसों के रूप में परिणत हो जाती हैं। इसी प्रकार हामादि स्थायी चित्तवृत्तियाँ भी परिपुष्ट होने पर रस बन जाती हैं तथा अपरिपुष्ट होने पर व्यभिचारी कहलाती हैं, न कि स्थायी भाव या भावध्वनि। इसीलिये हेमचन्द्र ने बतलाया है कि स्थायी भाव जब अल्पविभावों से जन्य होते हैं अर्थात् अपरिपुष्ट होते हैं तब व्यभिचारी कहलाते हैं जैसे मीता-विषयक रावण की रति तथा बीर व शृंगार में गुरु व प्रियतमाविषयक क्रोध व्यभिचारी ही होता है न कि स्थायी। अतः अपरिपुष्ट हामादि भावों को भी भावध्वनि नहीं माना जा सकता। केवल गुरुदेवादिविषयक रति ही इस प्रकार का स्थायी भाव है जो बहुविभावजन्य अतएव परिपुष्ट होने पर भी रसरूप में परिणत नहीं होता अतः यह भावध्वनि की श्रेणी में आता है। इसलिये प्रधानतया व्यज्यमान तृतीया व्यभिचारी भाव एव देवादिविषयक रति में चोतीस ही भावध्वनि कहलाते हैं। इसलिये मम्मट ने—

‘रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तथाम्ब्रितः । भावः प्रोक्तः’ ।^३

इस सूत्र द्वारा इन चौतीस को ही भाव माना है न कि अन्य स्थायी व सात्त्विकादि भावों को।

१. नानाभिन्नयसम्बद्धान् भावयन्ति रसान् यतः ।

तस्माद् भावाः अस्मी प्रोक्ताः स्थायिनश्चरिण्यन्वित्वा ॥— सा. द. तु. १. १. १६५-१६८

२. सचरिणः प्रधानानि देवादिविषया रतिः ।

उद्बुद्धमात्रः स्थायी च भाव इत्यभिधीयते ॥

—सा. द. तु. १. १. १९०

३. का. प्र. ४ उन्माय पृ. ११८ (वायव्य भवनरीतिर भाषा मत्सरय)

काव्यप्रकाश के टीकाकार गोविन्दठक्कुरादि^१ ने मम्मटोक्त भावलक्षण में रति को अपरिपुष्ट म्यायो भावों का तथा देवादिविषयक पद को अप्राप्तरमावस्य म्यायो का वीचक मानकर देवादिविषयक पुष्ट और अपरिपुष्ट रति तथा कान्ताविषयक अपुष्ट रति को भाव में गणना की है, किन्तु मम्मट को यह अभिप्रेत नहीं है। उन्होंने स्पष्टरूप से देवादिविषयक रति का ही भाव माना है न कि अन्य अपुष्ट म्यायो भावों को। उनके दिष्ट हुए उदाहरणों के द्वारा भी इसी तथ्य की पुष्टि होती है। अतः टीकाकारों की यह कल्पना भ्रान्त प्रतीत होती है। यदि मम्मट को रति शब्द से अपुष्ट म्यायो भाव अभिप्रेत होने लगे तो वे वृत्ति में इसका अवश्य उल्लेख करेंगे। दूसरी बात यह है कि वही भावध्वनि का निरूपण किया गया है जो कि रस के समकक्ष है। जिस प्रकार रस में रस्यमानता या आस्वाद्यमानता है उसी प्रकार भावध्वनि आदि में भी। इसीलिए रस की तरह उनको भी असम्यक्प्रमथ्यमाना गया है। अपरिपुष्ट रति या अप्राप्तरमावस्य म्यायो भावों को भावध्वनि नहीं माना जा सकता क्योंकि अपरिपुष्ट दशा में न उनमें एकधन-चमत्काररूप रस्यमानता ही रहती है और न उस दशा में उन्हें प्रधानतया व्यग्य ही कहा जा सकता है। देवादिविषयक रति तथा कान्ताविषयक रति में कोई अन्तर नहीं। दोनों ही विभावादि में परिपुष्ट होती हैं तथा प्रधानतया व्यग्य होती हैं। किन्तु कान्ताविषयक रति रस कहना नहीं है और देवादिविषयक रति भाव। इसमें कवन श्रवणश्रेष्ठ भरतमुनि ही प्रमाण हैं। उन्होंने कान्ताविषयक रति को शृंगार तथा देवादिविषयक रति को भाव बनलाया है। अतः ऐसा ही व्यवहार माना जाना है किन्तु उनमें विभावादि में परिपुष्टता में कोई अन्तर नहीं है इसीलिए पण्डितराज जगन्नाथ ने भगवद्रूप आलम्बन विभाव में उपपन्न, रोमावादि अनुभावा में प्रतीयमान, हृषादि व्यभिचारियों में परिपापित भगवद्भक्तों के द्वारा अनुभूयमान भक्ति का भी रस मानना चाहिए यह शका उपस्थित करके यही समाधान दिया है कि मुनि ने देवादिविषयक रतिरूप भक्ति का भाव माना है अतः इसे रस नहीं माना जा सकता।^२

१. रतिरिति मन्त्रव्यापिभावादनक्षलम् । देवादिविषयेति अप्राप्तरमावस्योपलक्षणम् ।

अतः देवादिविषया सर्वप्रकारा, कान्तादिविषयाप्यपुष्टा रति, हामादयश्च अप्राप्तरमावस्यो विभावादिभिः प्राधान्येन व्यञ्जितो व्यभिचारी च भावपदाभिधेयः ।

—का. प्र. प्रदीप पृ. १०६

२. अथ वचनम् एव रसा — अन्वयानुसन्धेयस्य रोमाचाश्रुषालादिभिर्भुविभूतस्य हृषादिभिः परिपापितस्य भाववत्तादितुल्यप्रबलमय भगवद्भक्तैर्गन्तुमयमानस्य मन्त्रिणस्य दुष्टद्वेष-रसात् । भगवदनुगच्छता मन्त्रिणस्य स्यादिति । इत्यनेन भक्तेर्देवादिविषयस्वरूप-भावात्प्रगतेनया सम्बन्धोपपन्नः । 'रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तयाऽञ्जितः । भावः प्रापः । इति हि प्राचा सिद्धान्तात् । न च तर्हि कामिनीविषयाया अपि रसभाववदमस्य रतिर्या-दिभिरात् । अतु वा भगवदभक्तस्य स्यादित्यम्, कामिनीयादिभिरात्वा च सादृश्यम्, विनिर्गमना-भावादिनि बाध्यम् । भगवादिमुनिवचनात्मकाया रसभावाद्यादिव्यवधारकत्वेन स्वात-न्त्र्यात् । अन्यथा देवादिविषया अपि रस स्यादिति भावश्च कृतो न कृतः ।

—र. पृ. १५-१६

जगन्नाथ ने इस मद्भं में बतला दिया है कि देवादिविषयक जिस रति को भाव कहा गया है वह विभावादि में परिपुष्ट ही है न कि अपरिपुष्ट । अन्यथा वे लम्बे अपरिपुष्ट होने से लम्बे कदापि भक्तिरूप कहने का साहम न करने । और 'हृषादिभिः परिपोषितस्य' इस वाक्याशङ्का उभ परिपुष्ट न बतलाते । इसी प्रकार मम्मट ने भी भाव के जो 'कण्ठकोणविनिविष्टधीम' ने इत्यादि उदाहरण दिये हैं वहाँ भी स्याणुविषयक रति विभावादि में परिपुष्ट ही है जैसा कि श्री वामनाचार्य भल्लकीकर ने स्पष्ट किया है ।^१

मम्मट के भावमूत्र में 'देवादिविषय' पद को अप्राप्तरसावस्य अर्थात् अपरिपुष्ट स्याग्निभाव का बोध मानने पर विभावादि में अपरिपुष्ट स्याग्निभावा में भी भावध्वनि का प्रतीति होगी । क्योंकि यहाँ भावशब्द से भावध्वनि का ग्रहण है न कि भावसामान्य का । ऐसी स्थिति में उनमें एकत्र न सम्मिलन न होने में रसा की तरह फलद्वयमत्ता न रहेगी । जब कि रसभावादि सभी ध्वनियों का आनन्दवर्धन आदि न भ्रमनक्षयकमन्यङ्ग्यध्वनि माना है । मम्मट की 'रान्ताविषया तु व्यक्ता-शङ्कार' इस उक्ति का यह अर्थ है कि कान्ताविषयक व्यक्त रति शङ्कार है नया देवादिविषयक व्यक्त रति भाव है ।

ऐसा प्रतीत होना है कि आचार्य भरत ने भावाध्याय में भावसामान्य का विवेचन किया है न कि भावध्वनि का । नाटयशास्त्र के आधार पर नाटयशास्त्रीय तत्त्वों का विवेचन करने वाले धनञ्जय शारदासनय रामचन्द्र गुणचन्द्र आदि ने भी भावसामान्य का ही विवेचन किया, भावध्वनि का नहीं । किन्तु ध्वन्यालोककार आनन्दवर्धन, मम्मट, पण्डितराज जगन्नाथ आदि ने ध्वनिमिद्वान्त की स्यापना के प्रथम पर ध्वनिवाक्य के भेदों की विवेचना करने हुए भावसामान्य का विवेचन न कर भावध्वनि का निरूपण किया । तदनुसार ही 'रतिदेवादिविषया व्यभिचारी तथाञ्जित । भाव प्रोक्त' इस रूप से मम्मट ने भावध्वनि का लक्षण प्रस्तुत किया । किन्तु—

'रसभावनदीमामभावशान्त्यादिरक्षम् ।

ध्वनेरारमाप्तिभावेन भाममानो वदस्मिन् ॥

इस कारिका में रस, भाव आदि शब्दों द्वारा रसादिध्वनि, भावध्वनि का व्यपदेश होने में भावध्वनि के लक्षण में केवल भावशब्द का ही प्रयोग किया । मम्मटादि आचार्यों को यहाँ भाव शब्द से भावध्वनि ही अभिप्रेत है । किन्तु टीकाकारों ने इसे आचार्य भरत की तरह भावसामान्य का बोधक समझ लिया । इसलिए उन्होंने उपर्युक्त रीति में रति को अपरिपुष्ट स्याग्निभाव का उपलक्षण मान कर इस भावमूत्र की व्याख्या की । किन्तु जैसा ऊपर बतलाया जा चुका है यहाँ भावशब्द भावसामान्य का बोधक न होकर भावध्वनि का बोधक है । अतः रत्यादि

१ पत्र महादेव धालवन्तम् । ईश्वरप्रतिपादनात्वात्तर्कस्यमुद्योगम् । स्वराज्यभाव । ध्वनि-
माहात्म्यम्भरणान्तरा व्यभिचारिण । ध्वनेरेव विभावादिभिर्ध्वनिना भावादिशान्ता रति-
भाव एवति बाध्यम् । —वा बा पृ ११०

को अपरिपुष्ट म्यायिमात्र का उपलक्षण मानने की आवश्यकता नहीं है। विश्वनाथ ने भावध्वनि के लक्षण के प्रसंग में भी इन्हीं टीकाकारों की व्याख्या के आधार पर भावमामान्य का ही लक्षण प्रस्तुत किया।

वस्तुतः जैसे रमानामादि स्थानों में प्रारम्भ में रति का एकघनचमत्काररूप आस्वाद होने पर भी पश्चात् (उत्तरकाल में) विभावादि के अनौचित्य के कारण उस रमानामादि की मजा ही गई है। उसी प्रकार द्वादिविषयक रति में भी प्रारम्भ में सहृदय का मायागोचरण के द्वारा रस की तरह एकघनचमत्काररूप आस्वाद होता है पश्चात् उत्तरकाल में द्वादिविषय के आगम्यत्वादि बुद्धि के कारण उसे रसमजा में अनिहित न कर भावमजा में व्यवहृत किया जाना है क्योंकि जाराध्यविषयक अनुराग का लाल में भक्ति भाव, श्रद्धा आदि शब्दों में अनिहित करते हैं।

शारदातनय

भावप्रकाशनकार शारदातनय ने भाव शब्द का प्रयोग विभाव, अनुभाव, म्यायी, मचारी तथा मान्विक इन पाँचों तत्वा में किया है। किन्तु उन्होंने भावशब्द की व्याख्या 'भावयन्ति इति भावा ही नहीं की है अपितु भवन्ति इति भावा' यह व्याख्या भी भगवन्मनानुसार मानी है। और इस व्यापक व्युत्पत्ति का मानने पर भाव में चित्तवृत्तियों (मानस विकारों) के अनिर्गुण पदार्थ, ज्ञिया, मत्ता आदि सभी आ सकते हैं। पदार्थों तथा ज्ञियाओं को भी भावशब्द में गृहीत करने पर विभावों व अनुभावों में भी भावपदवाच्यता होना स्वाभाविक है। शारदातनय द्वारा भाव शब्द का व्यापक अर्थ में ग्रहण करना उचित भी है क्योंकि वे रसोपयोगी सभी तत्वा का विवेचन भाव के अन्तर्गण ही करते हैं। संभवतः इसीलिए उन्होंने ग्रन्थ का नाम भी भाव-प्रकाशन रखा है।

विश्वनाथ

माहिषदंशकार विश्वनाथ ने भी गोविन्दकृष्णदि टीकाकारों की तरह प्राधान्येन अभिव्यक्त व्यभिचारों भाव, देवादिविषयक रति, विभावादिविषयों से अपरिपुष्ट होने के कारण रसमत्प्राप्ति का प्राप्त न होने वाले उद्बुद्धमात्र म्यायी भावों को भाव शब्द में व्यपदिष्ट किया है। जैसे—

“मचारिण प्रधानानि देवादिविषया रतिः।

उद्बुद्धमात्र म्यायी च भाव इत्यभिधीयते ॥”^१

१. 'भाव' व्याख्यातन अतिरिक्त भावयन्ति का।
पदार्थों का ज्ञिया, मत्ता, विकारा मानमा, लब्धा।
विभावादिभिरनुभावाश्च म्यायिना अभिव्यक्तिः।
मान्विकारश्चैति कथ्यन्त भावभेदाश्च पक्षपा ॥
भावप्रकाशन भा १ भा १, १९३०—पृ ३-४

२. भा २ मृ. पृ १२४ का २६१

“यत्र प्राग्रान्येनानिबध्यता व्यभिचारिणो भावा देवमुनिमुद्युपादिविषया च गतिन्द्वुद्गमावा, विभावादिनिरुपरिपुष्टतया रमरूपनामनापशमानाश्च स्यायिनो भावा नावगच्छन्त्याः ।”^१

किन्तु वे इस लक्षण को प्रस्तुत करने हुए इस बात को भूल जाते हैं कि यहाँ ध्वनिकान्यभेदप्रसंग में भावध्वनि का लक्षण बनाना चाहिए न कि भाव-सामान्य का ।

पं. जगन्नाथ

पंडितराज जगन्नाथ ने “विभावादिन्यज्यमानहर्षाद्यन्यनमन्त्र भावत्वम्” यह भाव का लक्षण किया है । अर्थात् विभाव अनुभाव से व्यक्त हर्ष, स्मृति आदि में से अन्वयनम नन्व ही भाव है । और हर्षादि तैनीस व्यभिचारी भाव तथा चौनीमवा देवादिविषयक रतिभाव इन्हें को भावध्वनि माना है । अपरिपुष्ट अत्र एव रमावस्था को अप्राप्त स्यादी भावों को नहीं ।

हर्षादि की अभिव्यक्ति पंडितराज ने स्यायिभावग्याय में बतलाई है^२ अर्थात् जैसे सामाजिक के हृदय में वर्तमान स्यायिभावों की विभावादि से अभिव्यक्ति होती है उसी प्रकार सामाजिक के हृदय में वर्तमान हर्षादि भावों की भी विभावादि से अभिव्यक्ति होती है । अन्तर इतना ही है कि रत्नादि स्यायी भावों का बाह्य बाह्य अभिव्यक्ति होती रहती है न कि व्यभिचारिभावों की । इसीलिए अनभिब्यक्त दशा में भी स्यायिभावों की स्थिति सामाजिकहृदय में वातनाम्न से मानी जाती है और हर्ष आदि व्यभिचारी भावों की ऐसी स्थिति नहीं । वे अभिव्यक्ति वानपर्यन्त स्थित रहते हैं पश्चात् नष्ट हो जाते हैं । कि भी उनकी स्थिति अनुद्बुद रूप में हृदय में रहती ही है ।

वामनान्पाणाममापा मुहूर्मुहूर्गभिद्यत्तेरेव स्मिग्पदार्थत्वान् । व्यभिचारिणा तु
नेव नदमिद्वस्नेविद्युदुद्योतप्रायत्वान् ।”

—रमगगाधर, वाच्यमाता, पृ० ३०-३१

पण्डितगज ने व्यभिचारिभावों में स्थायिभावों का भेद करने के लिए एक प्राचीन पद्यमय परिभाषा को भी उद्धृत किया है कि स्थायिभाव चिरकाल तक स्थिति वाले हैं जब कि व्यभिचारिभावों का चिरकाल तक स्थिति नहीं होनी । वह इनका निम्नलिखित है—

चिरं चित्तेज्वनिष्ठं न ममद्ध्यन्तेऽनुग्रहिभिः ।

रमत्व ये प्रपद्यन्ते प्रमिता स्थायिनोऽत्र ते ॥^१

इस परिभाषा में ‘चिरम्’ पद व्यभिचारिभावों की व्यावृत्ति के लिये है ।

भासप्रकाशनकार शारदानन्द ने भी स्थायिभावों तथा व्यभिचारी भावों के लक्षणों में “अवस्थितादिचर चित्तं” इस वाक्य के द्वारा तथा “अनवस्थितजन्मानो भूयोभूय स्वभावतः” इस वाक्य के द्वारा इसी तथ्य की अभिव्यक्ति की है ।^२

व्यभिचारी भावों की स्थायिभावान्वयाय में अभिव्यक्ति भी रमगगाधरग्वार ने दो रूप में प्रस्तुत है—रमादिन्याय में तथा व्यग्यान्तरन्याय में ।

रमादिन्याय का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार रमादि की अभिव्यक्ति प्रमत्त-प्रमत्त में होती है । अर्थात् वहाँ व्यञ्जक विभावादि तथा व्यग्य रमादि में पौर्वापर्य-प्रम के होने पर भी अनित्यत्व (अनिनीघ्रता) व कारण उस प्रम की प्रतीति नहीं होती । और व्यग्यान्तरन्याय का तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार वस्तु तथा अलङ्कार-रूप व्यग्य में, वाच्यरूप व्यञ्जक में तथा व्यग्यरूप वस्तु व अलङ्कार में प्रम की प्रतीति होती है उसी प्रकार व्यञ्जक विभावादि तथा व्यग्य व्यभिचारिभावों में पौर्वापर्यप्रम की स्पष्ट प्रतीति होती है । इसी को रमगगाधरग्वार ने—मात्रेण रमादिन्यायेनेति चेत्ति ।^३ ‘व्यग्यान्तरन्यायेनेत्यपरे’^४ इन वाक्यों के द्वारा चतुर्थाया है । पण्डितगज ने ‘मात्रेण रमादिन्यायेनेति’ में ‘मात्रेण’ पद के द्वारा यह स्पष्ट कर दिया है कि व्यभिचारिभावों की स्थायिभावान्वयाय में जो अभिव्यक्ति होती है, वह दो प्रकार की है ।

१. रमगगाधर पृ० ३९

२. अवस्थितादिचर चित्तं ममद्ध्यन्तेऽनुग्रहिभिः ।

वर्जिता य रमागमान्मन मृता स्थायिता बुधे ॥

अनवस्थितजन्मानो भूया भूय स्वभावतः ।

स्थायिता अनित्यगो चरन्ता व्यभिचारिणि ॥

—भा प्र पापवाह योगिचरन भोगि १९, ३०, पृ ४

३. रमगगाधर पृ ३५

४. रमगगाधर पृ ३५

पण्डितराज ने 'रसादिन्यायेनेति केचित्' इन पूर्व मत में केचित् पद का उपादान कर अर्थात् बतलाई है । क्योंकि व्यभिचारिभावस्थल में व्यञ्जक विभावो तथा व्यंग्य हर्षादि भावों में पोषापर्यक्रम की स्पष्ट प्रतिपत्ति होती है । अतः रसादि की तरह असंलक्ष्यक्रमरूप से उनकी अभिव्यक्ति नहीं होती ।

यहाँ रसगगाधर के टीकाकार पंडित बदरीनाथ झा ने जो उपर्युक्त पंक्ति की व्याख्या की है, वह सर्वथा भ्रान्त है । उन्होंने 'हर्षादीना सामाजिकगतानामेव स्थायिभावन्यायेनाभिव्यक्तिः' को प्रथम मत "सापि रसन्यायेनेति केचित्" को द्वितीय मत और "व्यंग्यान्तरन्यायेनेति अपरे मन्यन्ते" को तृतीय मत माना है ।^१ जबकि वस्तुस्थिति यह नहीं है । जिसको प्रथम मत बनाया गया है वह कोई मत नहीं है । उसमें तो पण्डितराज ने केवल यही बनाया है कि जैसा सामाजिक के हृदय में वासनारूप से विद्यमान स्थायी भावों को विभावानुभावाद से अभिव्यक्ति होती है उसी प्रकार सामाजिक के हृदय में वासनारूप से विद्यमान हर्षादि व्यभिचारी भावों की भी विभावाद से अभिव्यक्ति होती है । स्थायी भावों की तरह व्यभिचारी भाव भी वासनारूप से सामाजिक में रहते हैं इसका निरूपण पण्डितराज ने पहले रसप्रकरण में कर दिया है । इस प्रकार स्थायिभावन्याय से व्यभिचारिभावों की अभिव्यक्ति होती है यह एक निश्चित सिद्धान्त है । यहाँ पर भी उन्होंने "सामाजिकगतानामेव हर्षादीना" इन उक्ति से इसी तथ्य को स्पष्ट किया है । अतः स्थायिभावन्याय से व्यभिचारिभावों की अभिव्यक्ति पण्डितराज निश्चित सिद्धान्त के रूप में मानते हैं । इसीलिये उन्होंने स्थायिभावन्याय शब्द का प्रयोग किया है और अभिव्यक्ति शब्द भी इसी तथ्य को व्यक्त करता है क्योंकि अभिव्यक्ति पूर्वसिद्ध वस्तु की ही होती है न कि अपूर्व वस्तु की ।

व्यभिचारिभावों की स्थायिभावन्याय से यह अभिव्यक्ति भी दो प्रकार से हो सकती है—रसादिव्यंग्य की तरह असंलक्ष्यक्रमव्यंग्यरूप से तथा वस्तु या धलकाररूप व्यंग्य की तरह संलक्ष्यक्रमव्यंग्यरूप से । अतः व्यभिचारी भावों की अभिव्यक्ति में केवल दो मत हैं जिनका उपर विवेचन किया जा चुका है ।

भा महोदय ने "स्थायिभावन्यायेनाभिव्यक्तिः" की व्याख्या करते हुए जो यह लिखा है^२ कि जिस प्रकार स्थायी भावों की स्थिर अभिव्यक्ति होती है उसी प्रकार प्रधानता को प्राप्त करते हुए हर्षादि भावों की भी स्थिर ही अभिव्यक्ति होती है,

१. अधुना हर्षादिभावानामभिव्यक्तिः मनत्रयभेदेन त्रयात् त्रिविधा दक्षयन् प्रथमं सिद्धान्तमनेन दर्शयति-हर्षादीना चेति ।

—रसगगाधर की पण्डिता टीका, योगम्बा प्रकाशन पृ. २६१.

२. वासनारूपेण सामाजिकगताना हृदये स्थिताना वाङ्मनाद्योग्यातिनिराशङ्कितानि भावैरनभिभूताना स्थायिभक्तिमात्मन्या यथा स्थायिभावाना स्थिराभिव्यक्तिः, तथैव प्राधान्यमुपनययना हर्षादीनामपि स्थिराभिव्यक्तिरिति ।

—रसगगाधर पण्डिता टीका पृ. २६१.

की परिभाषा में कर दिया है। अधिवाय भावों के लक्षण में तो उन्होंने चित्तवृत्ति शब्द का ही प्रयोग किया है जैसे ब्रोडा, घृति, मोह, शका, दैन्य, चिन्तादि के लक्षणों में। शेष भाव-लक्षणों में चित्तवृत्ति शब्द का प्रयोग न करने पर भी ज्ञानरूपता, सुखरूपता, दुःखरूपता, खेदरूपता, चैत मम्मालनरूपता, इच्छारूपता तथा आन्तरिक प्रयत्नरूपता के द्वारा उनकी चित्तवृत्तिरूपता को स्पष्ट कर दिया है।^१ भारतीय दर्शन, ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, यत्न, स्मृति, लज्जा, भयादि सभी को मनोधर्म या चित्तवृत्तिरूप मानते हैं। इसलिये ऐतरेयोपनिषद् में इन सभी को मन ही बतलाया गया है।^२ ज्ञानादि के मन का धर्म होने पर भी उपनिषद् में जो मनोरूपता बतलाई गई है वह धर्म धर्मों के अभेदमिद्धान्त को मानकर बतलाई गई है। किन्तु वे वस्तुतः मन के धर्म ही हैं इसलिये पादशास्त्र मनोवैज्ञानिकों ने जो यह प्रश्न उठाया है कि 'मद, श्रम, निद्रा, व्याधि, मरण, जडता, अपस्मार आदि भाव चित्तवृत्तिरूप नहीं हैं अपितु उन भाव के कारण तथा उसके परिणामस्वरूप होने वाली शारीरिक प्रतिक्रियाओं का निर्देशमात्र है' यह कथन सङ्गत नहीं है। फिर भी दो एत भावों के लक्षण इस प्रकार के हैं जिनके देखने से उनकी चित्तवृत्तिता प्रतीत नहीं होती। जैसे आलस्य तथा अपस्मार भाव। आलस्य का लक्षण पण्डितराज ने 'अतिवृत्तिगर्भव्याधिप्रमादजग्न्या चेतसः श्रियाज्जुन्मुखता आलस्यम्' किया है। यहाँ व्याध्यादिजग्न्य, चित्त की श्रियाओं में उन्मुखता के अभाव को आलस्य बताया है और अभाव किसी भी प्रकार चित्त की वृत्ति नहीं है। तथापि जिस प्रकार बाह्य श्रिया में प्रवृत्ति या उन्मुखता का कारण मन का आन्तरिक प्रयत्न है। आन्तरिक प्रयत्न के बिना तथा आन्तरिक इच्छा के बिना इन्द्रियों तथा शरीरादि की श्रियाओं में प्रवृत्ति नहीं होती। उसी प्रकार शारीरिक श्रियाओं में अनुन्मुखता अप्रवृत्ति भी मन के आन्तरिक प्रयत्न से ही होनी है अतः वहाँ यह श्रियाओं के प्रति अनुन्मुखता भी चित्त की ही वृत्ति है। इसलिये पण्डितराज ने श्रियाओं में शरीर की अनुन्मुखता को आलस्य न बताकर चित्त की अनुन्मुखता को आलस्य माना है। इसी प्रकार यद्यपि अपस्मार का लक्षण पण्डितराज ने 'वियोगशोकभयजुगुप्सादीनामतिशयात् ग्रहावेद्यादेरव उत्पन्नो व्याधिविशेषोऽपस्मारः' इस प्रकार से किया है। यहाँ वियोगादि में उत्पन्न व्याधिविशेष को ही अपस्मार बतलाया है और व्याधि

१. 'दृष्टप्राप्त्यादिजग्न्या मुखविशेषो ह्ये' 'मन्वीरजग्न्य ज्ञान स्मृति' 'व्याधिव्याधिजग्न्यवद्वहानि-
प्रसङ्गो वैकल्पिकप्रतिपक्षप्रसङ्गप्रसङ्गाद्विहेतु दु मुखविशेषो वृत्ति' 'यत्नरशारीरव्याध्याजग्न्या
निवृत्ताणामममर्दनिद्रादिकारणोभूत मेदविशेष श्रम' 'श्रमादिप्रयत्न्य चेत मम्मालन निद्रा
'शास्त्रादिविचारजग्न्य अर्थनिर्धारण मति' 'रोगविग्रहादिप्रसङ्गो मनम्भावो व्याधि' 'निद्रा-
विभावोऽयं ज्ञान मुक्तम्' 'निद्रानाशोत्तर जायमानो बोधो विबोध' 'रोगादिजग्न्या मूर्च्छा-
जग्न्या मरणप्राग्वस्या मरणम्।' —२. ग. भावविवेचनप्रकरण

२. यदेतत् हृदय मनश्चैतत्। मनानमानान विज्ञान प्रज्ञान मेधा दृष्टिर्निर्दिष्टा ज्ञान
स्मृति शक्त्य इत्यादि। —तृ० उ० अध्याय ३

शारीरिक ताप होना है न कि मानसिक ताप । अतः इस लक्षण ने अपस्मार की चित्तवृत्तिना प्रतीत नहीं होनी । तथापि इस अपस्मार के जो शोकादि कारण बननाये गये हैं वे सब चित्तवृत्तिरूप हैं और उनमें प्रथम शारीरिक अपस्मार को पंदा बग्ने वाली आतङ्गिक आग्नि उत्पन्न होनी है और उसके परिणामस्वरूप शारीरिक व्याग्नि उत्पन्न होनी है जो कि उस आतङ्गिक आग्नि का ही बाह्य प्रकाशन है । इस प्रकार अपस्मार की चित्तवृत्तिना भी मिथ्य हा जाती है । इस तथ्य की पुष्टि विश्वनाथ तथा घनञ्जयवृत्त अपस्मार के लक्षण न हा जाता है । विश्वनाथ ने अपस्मार का लक्षण ग्रहावगादिजन्य मन क्षप का बननाया है । मन क्षप मन का घूर्णन है जो कि चित्तवृत्तिरूप ही है । घनञ्जय ने भी ग्रहदुःखादिजन्य आवेश को अपस्मार माना है जो स्पष्टतया मन ही को दशा है । परिणतगज ने एक दो भावों को छोड़कर सभी भावों की चित्तवृत्तिरूपता को अन्यन्त स्पष्ट रूप में व्यक्त किया है । अन्य आचार्यों ने भी भावों की चित्तवृत्तिना को प्रायः स्पष्ट रूप से ही व्यक्त कर दिया है । अतः डा. गुप्त की यह भावना कि 'घनञ्जय तथा साहित्य-दर्पणकार विश्वनाथ के भावनक्षणा में शरीरपक्षीयता ही अधिक उभरी प्रतीत होनी है तथा इन आचार्यों ने भावों की अनिवाये चित्तवृत्तिरूपता पर ध्यान नहीं दिया' यह आक्षेप प्रतिपादन निराधार है क्योंकि घनञ्जय व विश्वनाथ द्वारा कृत भावों के लक्षण को देखने में उनसे चित्तवृत्तिना स्पष्ट प्रतीत होनी है । हम यहां पर जिन भावों की चित्तवृत्तिना में लोभा को आन्ति है उन्हीं भावों व विश्वनाथ तथा घनञ्जयवृत्त लक्षणों के द्वारा हम तथ्य की परीक्षा करेंगे ।

भाव	घनञ्जय	विश्वनाथ
१ मद	हर्षोत्कर्षो मदः पानात् स्मृतदग्ध- चोगति ।	सम्मोहानन्दसम्भेदो मदो मद्यो- पयोगज ।
२ श्रम	श्रमं वेदोऽप्यगत्यादे स्वेदोऽस्मिन् मर्दनादयः ।	वेदो रत्यध्यगत्यादेः श्वास- निद्रादिभूत् श्रमः ।
३ स्वप्न	मुक्त निद्राद्भव नत्र श्वासोच्छ्वास- श्रिया षण्म् ।	स्वप्नो निद्रामुपेतस्य विषया- नुसरन्तु यः ।
४ निद्रा	मनःसम्मोहनं निद्रा चिन्तातम्य- कनमादिभिः ।	चेन सम्मोहनं निद्रा श्रमकनम- मदादिना ।
५ अपस्मार	आवेशो ग्रहदुःखादेरपस्मारो यथा- निधिः ।	मनःक्षेपस्वरूपस्मारो ग्रहाद्या- वेशनादिजः ।
५ जडता	अप्रतिपत्तिजडता स्यादिष्टानिष्ट- दर्शनश्रुतिभिः ।	अप्रतिपत्तिजडता स्यादिष्टा- निष्टदर्शनश्रुतिभिः ।

इन लक्षणों को देखने में उक्त भावों की चित्तवृत्तिना स्पष्ट प्रतीत होनी है । केवल व्याधि, विमोघ, अवश्रिया और मरण ये चार व्यभिचारी भाव

ऐसे वचने हैं निनवी चित्तवृत्तिस्पर्शना धनजय और विघ्ननाथ व लक्षणा में स्पष्ट प्रतीत नहीं होती । विन्नु काव्यानुगामनवार हेमचन्द्र न इनकी भी चित्तवृत्तिता स्पष्ट कर दी है । जंग—'विरहादमनस्तापा व्याप्तिमुच्छवादिदृत्' ^१ 'मन्दादे प्रत्रोधो जृम्भादिदृत्' ^२ मन्दस्पर्शस्पर्शान्न स्पर्शजपननिद्रान्देहाहारपरिणामादिभ्यो निनिद्रत्यप्रयोत्र ^३ 'जज्जाजह्म्यमयगौरवादिभ्यो भ्रूविषारमुखरागादीनामाच्छादन-कारिणी चित्तवृत्तिरप्रवृत्त्यमवहृत्वा वा न वहि स्थ चित्त यन इति पृषादरादिभ्यात् सस्य त ^४ 'व्याध्यभिधानाभ्या मृनिहिंसराभाभ्यादिदृत् व्याप्तिर्ज्वगादि प्रतीत मपेविषमस्त्रगजादिमभव अमिधान ताभ्या मृन प्रागप्रस्था मृनि , गाक्षान् मृनो अनुमवाभावान् ^५ इति ।

उपर्युक्त लक्षणा म जमन स्यादि का विरहादिजन्य मनस्ताप प्रसाध की निनिद्रता, अवहृत्वा को लज्जादि कारणों से उत्पन्न हान वाती भ्रूविषार मुख-राग आदि का आच्छादन करने वाली चित्तवृत्ति तथा मरण को व्याधि तथा अभिघात से जन्य मरण की प्रागप्रस्था बनवाया गया है जो कि चित्तवृत्तिरूप ही है । निनिद्रता भी निद्रा के जाद हान वाती ज्ञान है और ज्ञान चित्तवृत्ति ही है ।

१ काव्यानुगामन, पृ ८० ।

२ वहा पृ १० ।

३ वहा पृ १३ ।

४ वहा पृ १८ ।

रसाभास तथा भावाभास

आचार्य भरत

आचार्य भरत ने रसाभास का विवेचन कहीं भी नहीं किया है क्योंकि उन्होंने रसाध्याय में, निरूपणीय वस्तुओं का मग्न बननाते हुए—

रसा भावा ह्यभिनया धर्मो वृत्तिप्रवृत्तयः ।

निदिध्वरात्मन्यानोग्र गान रगद्वय मग्नह ॥६॥१०

इस पद्य में रस और भाव का निर्देश किया है अतः यहाँ मुनि को रसाभास तथा भावाभास का वर्णन अभिप्रेत प्रतीत नहीं होता है । उन्होंने केवल रस तथा उसके अभिन्नञ्जक नावों का ही प्रतिपादन किया है ध्वनिकाव्य का नहीं । रसाभासादि ध्वनिकाव्य के अन्तर्गत आते हैं इसीलिए भावा में भी भावमामान्य का ही विवेचन नाट्यशास्त्र में उपलब्ध होता है न कि भावध्वनि का । अतः आचार्य भरत ने यद्यपि प्रत्यक्षरूप में रसाभास का विवेचन नहीं किया किन्तु हास्य रस को शृंगार की अनुकृति बनाने हुए इसकी सूचना दी है । इसका तात्पर्य यह है कि हास्य रस को शृंगार का अनुकरण बनवाया है । अनुकृति शब्द का अर्थ अनुकरण या आभास है । जैसा कि इसके व्याख्याकार अभिनवगुप्त ने बतलाया है । अर्थात् शृंगारानुकृति का अर्थ शृंगाराभास है जो कि हास्य रस का विभाव होता है । अनौचित्येन प्रवर्तमान रत्यादि ही रसाभास है और अनौचित्य प्रवृत्तिवृत्तय ही हास्य रस का विभाव होता है । जैसे मीनारूप विभाव के प्रति अनुसूय 'दूराकर्षण' इत्यादि गवणवचन, अश्रुपात, विराप आदि अनुभाव तथा चिन्ता ईर्ष्य आदि व्यभिचारी भाव हास्य रस के विभाव होते हैं इसका स्पष्ट निरूपण अनुपद ही अभिनवगुप्तकृत रसाभासविवेचन में किया जा रहा है

अभिनवगुप्त—

भरत कृत नाट्यशास्त्र के व्याख्याकार अभिनव गुप्त ने प्रवक्ष्य छठे अध्याय की—'गूढगानुकृतिर्या तु स हास्यस्य प्रकीर्तिः' इस वाक्य की व्याख्या में 'शृंगारानुकृति' में अनुकृति शब्द का अनुकरण या आभास का वाचक बनाने हुए—शृंगाराभास ही हास्य है—इसका प्रतिपादन किया है । शृंगाराभास में विभावादिके अनौचित्य के कारण रति में अनौचित्यज्ञान होता है । यह अनौचित्यज्ञान ही रसाभासता का कारण बन कर आभासत्व का प्रयोग है । इसीसे अनुचितविभावादिज्ञान में रति में आभासता की प्रतीति होने पर उसको जो पूर्ण चरणा भी उसमें भी आभासता का ज्ञान होता है । और यह चरणाभास ही रस स्थान में शृंगाराभास का कारण होता है । अभिनवगुप्त ने 'रसाभास' प्रतीति

चवणाभाममारः शृगाराभाम इम उक्ति के द्वारा इमका स्पष्ट भवेत कर दिया है । तथा परम्परी तथा अननुरक्त सीतादि विभावो के द्वारा उत्पन्न अनुगगजय रावण के अनुचित अध्रुपात, विनाय, परिदेवनादि अनुभाव तथा चिन्ता, दैन्य, मोहादि अनुचित व्यभिचारी भाव हो आभासरूप बनकर हास्यरस के विभाव होते हैं^१ क्योंकि लोक-मर्यादा व शास्त्रमर्यादा में अनुचित प्रत्येक वस्तु हास्यरस का विभाव हो सकती है । इसलिए रति के अनौचित्यज्ञान के कारण आस्वाद्यमान रत्यादिश्य शृगार ही शृगाराभाम बनकर हास्यरस बनना है ।

केवल शृगाराभाम ही नहीं अपितु अनौचित्येन प्रवर्तमान विभावादि जाने सभी रस आभासरूपता को प्राप्त होकर हास्यरस के विभाव बनने है और उम के उत्पादक बनने है । शृगारानुकृति शब्द में शृगारपद श्रव्य रसों का भी उपलक्षक है ।^२ 'शृगारानुकृतिर्या तु म हास्यस्य प्रकीर्तिः' भरत मुनि की इस कारिका में प्रथम 'तु' शब्द बोध्या अर्थान् द्विर्गति का सूचक है तथा द्वितीय 'तु' शब्द हेतु अर्थ का बोधक है ।

इस प्रकार 'या या अनुकृति म म हास्य' । अर्थान् जो जो अनुकृति अर्थान् आभास है वह हास्य है—इस व्याप्ति के द्वारा आभासमात्र हास्य रस है । जैसे—शृगाराभाम, यह अर्थ^३ फलित होता है । इस व्याख्या द्वारा अभिनवगुप्त ने प्रत्येक रसाभास की अनुचितविभावादि द्वारा हास्य का कारण बतलाया है ।

यही नहीं छव्यालोक की लोचन टीका में भी अभिनवगुप्त ने इसी अर्थ की अभिव्यक्ति की है ।^४

१. तथापि सीताविभावविपक्षण रावणवच, प्रहृतविकटशब्द चिन्तितद्व्यमोहादिव्यभिचारि-
गणेऽध्रुपातपरिदेविनादि नानुभावत्रातमतीक्यास्तदाभासरूप मद् हास्यविभावस्यम् । तद्
वश्यमेव—विहृतपद्वेषानङ्कारेण्यदि । —अभि. भा. पृ. २९६

२. एव तदाभासताया प्रकार शृगारेण मूचित । तेन वरुणाद्याभामेस्त्वपि हास्यस्य सर्वेषु
मन्तव्यम् । अनौचित्य-श्रवृत्तिरूपमेव हि हास्यविभावस्यम् । मत्त्वानौचित्य मन्तव्यमात्रा
विभावानुभावादी मभास्यते । तेन व्यभिचारिणामप्येव वार्ता । अमोसतेनादपि
तदाभासताया भान्ताभासो हास्य एव प्रथमरूपः । —वा. शा. पृ. भा. पृ. २९६

३. तेन 'शृगारानुकृतिर्या तु' इत्यत्र 'तु' शब्दो बोध्याया, द्वितीयो (हास्यस्य) रति हेतो ।
तेनेय योत्रता—या अनुकृति म हास्यो यत् प्रकीर्तिः । एवविभावको हास्य इति ज्ञेय ।
तदुपमा शृगार स्यात्, शृङ्गारवदनुकृतिरित्यर्थः । —अभि. भा. पृ. २९८

४. अन्तर्भावभित्तये एवमन्तिष्ठेति शृगारमन्तेन तत्र तत्र व्यवहारः तदाभासताया मन्तव्यः ।
शृङ्गारेण वीरारोनामप्याभासरूपनोत्पत्तिर्नैव ।

अभिनवगुप्त ने^१ न्यायभाषना में काग्य बनवाने हुए कहा है कि अनुचित विभावादि के विभावाद्याभास होने में रति में अनौचित्यज्ञान आभासियों को होता है, उमीलित वह रति रति न कहलाकर न्यायभास कहलाती है। अर्थात् विभावादि में आभासज्ञान न्यायि की आभासना में काग्य है।

किन्तु रति की आभासना का जो दूसरा काग्य बनवाया है वह यह कि आभासमयल में^२ रति स्यादित्व को प्राप्त नहीं होती अपितु कामता या अभिरापा मात्र होती है अतः वह वह अभिचारि-भाव ही होती है। अभिचारी भाव होने हुए भी वह स्यायी को तरु प्रतीत होती है। अतः वह न्यायभास कहलाती है और उमी काग्य उसके विभावादि आभास कहलाते हैं। जैसे श्रुति के वस्तुतः रजन न हान पर भी वह रजन के समान प्रतीत होती है अतः उसमें जैसे रजनाभास-व्यवहार होना उमी प्रकाश अभिचारिभावस्वरूप रति की स्यायी के समान प्रतीति होने में उसे न्यायभास कहते हैं। और रति में आभासनाज्ञान विभावादि की आभासना में काग्य है। रति की आभासना का प्रकाशस्वरूप में प्रतिपादन करने हुए अभिनवगुप्त ने कहा है^३ कि—

द्रागवर्णमाहमन्य इव मे नप्राप्तिं यान् धुनिम्,
चेन कान्तलामपि प्रमदन् नावस्थितिं ना विना ।
एतंगकुलितस्य विक्षन्नेरङ्गं रनद्वातुं,
सम्पद्यन् कथं नक्षान्तिमुत्तमिन्धेनप्र वेति स्मृष्टम् ॥

इस उदाहरण में सीता के प्रति रावण की रति वाम्बविक नहीं अपितु आभास है। क्योंकि यदि रावण को यह ज्ञान होता कि सीता मेरे प्रति द्वेष या उपेक्षा रखती है तो उसमें सीता के प्रति अनुगमस्वरूप अभिरापा ही उदित नहीं होती। अतः द्वेषज्ञान या उपेक्षाज्ञान न होने में रावण में सीता के प्रति अभिरापा उदित हो जाती है। किन्तु सीता का रावण के प्रति अनुगम नहीं है, अतः परस्पर अनुगमवत् न होने में उसे स्यायी नहीं माना जा सकता। क्योंकि 'म च स्त्रीपुण्य-हेतुः उन्नतपुत्रप्रवृत्तिः'^४ इस वचन के द्वारा आचार्य भग्न ने परस्परानुगम व परस्पर आस्थानुवत् की ही शृंगार रस या स्यायी भाव बनवाया है।

१. यथा विनाशनामादनुमदाभासाद् अभिचारिभासाद् न्यायभास प्रतीते चर्चनाभासनाय शृंगारभासः ।

—अ. भा. पृ. २१५

२. कामता अभिरापावत्तया च रतिरत्र अभिचारिभावः स स्यायी। तस्य तु सा स्याति-कान्तवत्भाति। तद्वशाद् विभावाद्याभासनाः ।

—अ. भा. पृ. २१५

३. एतन्न स्यात्ताभासः क रते । यतो रावणस्य सीतां द्विष्टा मय्युपस्थिता वेति हृदय नैव स्मृतिरिति । तस्यैव हर्षितानाजय विरोधन एव । 'मनोरमनृगता' इति निरवरोधपुत्राणी । कामरमाभ्यामन्वात् । पुत्री न्यायभासकः ।

—अ. भा. पृ. २०५

४. ना. ग. अ. ६ पृ. २०१

इसीविधे शृंगाररस के निरूपण में 'यच्च स्त्रीपुरुषद्वय-प्रवृत्ति' इस भरत वचन की व्याख्या करते हुए अभिनवगुप्त ने कहा है कि यहाँ स्त्रीपुरुष दम्पति में परस्परप्रियाप-समोदरता, लीनता, स्त्री यह स्त्री है, इत्या-कारक बुद्धिस्था, प्रारम्भ में फलपर्यन्त व्याप्त रहने वाली एवं परिपूर्ण मुखरूप प्रयोजनवाली स्थायी रति का ग्रहण है जो कि कामावस्था में जान वाली अन्यतर की अभिलाषामात्ररूप व्यभिचारिणी रति से विलक्षण है। इसमें यह सिद्ध है कि कामावस्थाजन्य अभिलाषामात्र रति स्थायी न होकर व्यभिचारिणी होती है।^१

अभिनव के इस विवेचन में अनुयमनिष्ठा रति तथा अनुचिन् विभावरूप आलम्बन वाली रति का महत्त्व हो जाता है। अर्थात् वे दोनों प्रकार की रतियाँ रत्याभास अतएव शृंगाराभास हैं।

यद्यपि रावण को सीता मुक्त में अनुरक्त है यह निश्चय है—अतः रावण के अनुराग को आभास या मिथ्या नहीं कहा जा सकता। तथापि उपर्युक्त निश्चय कामजन्य मोहरूप होने में अनुराग की यथार्थता में कारण नहीं बन सकता। जैन—शुक्ति में रजतज्ञान दोषजन्य है, अतः उसे यथार्थ न मान कर मिथ्या माना जाता है उसी प्रकार कामरूप दोष में जन्य होने में सीता मुक्त पर अनुरक्त है' इत्याकारक रावण का निष्कारक ज्ञान भी रति में यथार्थता का प्रयोजक न होकर अभामता का ही प्रयोजक है। इसी अभिप्राय को अभिनवगुप्त ने मोचन टीका में भी स्पष्ट किया है।^२

अभिनव गुप्त ने विभावाद्याभासता के कारण रति में आभासता सिद्ध की है किन्तु रत्याभासता के कारण भी विभावाद्याभासता बतलाई है। क्योंकि सीता में रावण का अनुराग अन्यतरनिष्ठ होने में रति न होकर रत्याभास है इसीलिए उस रति के जनक मोतादि विभाव, रावण के चेष्टादि अनुभाव तथा चिन्तादिग्राह्य व्यभिचारी भी कामान्वित न होकर आभासमात्र है।

यद्यपि अभिनवगुप्त ने शृंगाराद्याभास में रत्याद्याभासजन्य चर्वणाभास को कारण बतलाया है। किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं है कि आभासमयल में चर्वणा में किसी प्रकार की कमी होती है या चर्वणा पूर्ण मात्रा में नहीं होती, किन्तु प्रारम्भ में जब तक कि रति में आभासता का ज्ञान नहीं होता तब तक रति की पूर्ण चर्वणा आभासमयल में भी होती है किन्तु बाद में अनुचिन् विभावादि के द्वारा या अन्य कारणों से रति में आभासता का ज्ञान होने पर पुरातन चर्वणा में चर्वणाभासज्ञान

१. स्त्रीपुरुषद्वयेन परस्परप्रियापसमोदरतया लीनतया 'यथेय स्त्री' इति प्रिया (उपनिष्ठा), तनाभिजातमात्रगणयया कामावस्थानुवर्तिन्या व्यभिचारिण्या रतिशतं च इय म्यापिरूपा प्राग्भासितप्रान्तिपर्यन्तव्यापिनी परिपूर्णगुणवन्ता रतिरूपा भवति इत्युक्तम्।
—अभि मा पृ ३०२

२. रत्याभासतात्वन पृ १७८

४. आभास शब्द का अमुख्यता अर्थ है । अमुख्य होने में ही वह मिथ्या भी कहलाता है ।
५. आभासस्थल में पूर्व क्षण में विभावादि में परिपुष्ट स्यापिभावत्वेन अभिव्यक्त रति की ही चर्वणा होती है । उस समय उसमें अनौचित्य-ज्ञान नहीं होता । अतः उस समय वह आभास नहीं कहलाता अपितु रस ही कहलाता है । चर्वणोत्तरकाल में अनौचित्य का प्रतिसन्धान होने में उसमें आभासत्व का व्यवहार होता है । अतः रस या रसाभास की चर्वणा में किसी प्रकार का अन्तर नहीं है । इसीलिए रस, भाव, रसाभामादि को समान चर्वणा के कारण असलश्रवण-ध्वनिरूप एक कोटि में ही आचायो ने प्रतिष्ठित किया है । केवल चर्च्यमाण वस्तु के भेद से ही उनमें रस-भावादि व्यपदेश होता है न कि चर्वणा के तारतम्य-भेद से ।

मम्मट—

मम्मट ने रसाभास व भावाभास का 'नद्राभासा अनौचित्यप्रवर्तिना' इत्याकारक लक्षण प्रस्तुत किया है । वह अभिनवगुप्त के अनुसार ही है । उसमें कोई नवीनता का निरूपण नहीं किया है ।

काव्यप्रकाश के टीकाकारों ने भी पूर्वप्रदर्शित मार्ग का ही अनुसरण किया है । उन्होंने आभासता कहा कहा होती है ? इसका दिग्दर्शन किया है जो कि निम्न-कारिका में उल्लिखित है —

उपनायकसंस्थायां मुनिगुरुपत्नीगतायां च ।

बहूनायकविषयायां तथाऽनुभवनिष्ठायाम् ॥

आभासत्वं कथितं तथैव तिरंगाविषयायाम् । इति ।

भोज—

भोज ने रस के प्रकृष्ट, भावरूप व आभास में तीन भेद बनलाकर नियंक्-प्राणियों में तथा प्रतिनायक आदि में उपजायमान (उत्पन्न होने वाले) रस को आभास बतलाया है ।^१

पंडितराज जगन्नाथ

प राज जगन्नाथ ने 'अनुचित्रविभावाभावध्वनय रसाभासत्वम्' यह रसाभास का लक्षण बतला कर अनुचित्रविभावध्वन आनन्दन वान रत्यादि को रसाभास कहा है । अर्थात् अनुचित्र रत्यादि के रसाभासपदराच्च होने पर भी रत्यादि में अनौचित्य के प्रतिसन्धान का प्रयोजक विभाव का अनौचित्य है और विभाव में अनौचित्य का

१. तदुत्पादित्वाद्यनुपजायमानो रसश्चिदा विहरत्येव प्रकृष्टो भावरूप आभासश्च । नत्र ध्वनिरस्या प्रतिनायकादीनां पोरजायने न गृह्यराभासः । —गृह्यारप्रकाश भाग २ पृ. ५९

रतिभाव का एकघन चमत्काररूप आम्वाद महदया को होता है । अतः वह रस ही है । किन्तु बाद में रति में अनीचित्यज्ञान होने पर उसमें आभामव्यवहार होता है । यह आभासत्वप्रतीति महदया का बाद में होती है । प्रारम्भ में नहीं है । अतः रसाभामस्थल में भी रसादि की तरह एकघनचमत्काररूप पूर्ण आम्वाद महदया को होता है ।^१

इसी लिए अभियुक्त न कहा है —

रसमाकी तदाभासौ भावस्य प्रसभोदयो ।

सन्धि शबलता चेति सर्वेऽपि रसनाद्रसा ॥^२

यद्यपि रसाभामस्थल में रत्यादि भाव स्थायी नहीं है यद्यपि व्यभिचारो है । अतः रत्यादि का आम्वाद रस नहीं कहला सकता क्योंकि रत्यादि स्थायिभावा का आम्वाद ही रस होता है न कि व्यभिचारो भावा का तथापि रसाभामस्थल में आम्वादबल में रत्यादि में स्थायित्व का ही ज्ञान है व्यभिचारित्व का नहीं । पश्चात् (आम्वादानन्तर) उत्तर काल में रत्यादि में अनीचित्यज्ञान होने में व्यभिचारित्व की प्रतीति होती है । अतः आम्वादकाल में रत्यादि में स्थायित्वज्ञान होने से न आम्वाद में किसी प्रकार की बाधा है और न उसके रसत्व में किसी प्रकार की आपत्ति है । पश्चात् उसमें अनीचित्यज्ञान होने से आभामत्वव्यवहार होता है । श्री अभिनवगुप्त ने लाचन में इस तथ्य का स्पष्टीकरण कर दिया है । जैसे—

‘स्यापिन्यादिचतवृत्तराम्वादमत्व रस , व्यभिचारिण्या भाव । अनीचित्येन तदाभाम , रावणस्यैव मीनाया रते । यद्यपि तत्र ह्याम्परमरूपतैव गृह्णाराद्धि भवद्-
हास्य इति वचनान् । तथापि पाश्चात्यय सामाजिकाना प्रतीति । तन्मयीभवन-
दशाया तु रतेरेवास्वादयनेति गृह्णार एव प्रतिभाति पीवर्षयैविवेकावधोर्गणन
‘दूगकर्मणमोहमन्त्र इव मे तन्नाम्नि याते श्रुतिम् ।’ इत्यादौ ह्य लोचन पृ ७८-७९

पण्डितराज जगन्नाथ ने आभामस्थल में विप्रलम्भाभाम का—

व्यत्यस्त लपति क्षण क्षणमयो मीन समानम्बन
मवंस्मिन् विदग्धानि किं च विषये दृष्टि निरानम्भनाम् ।
श्वाम दीर्घमुगेवगेति च मनागङ्गेषु धने घृति
वन्दहीनमनीयतासवन्तिनो हा हन् लङ्केश्वर ॥

अर्थात् मीना के मीन्दय में अम्ब लङ्काधिपति शवण कभी अमम्बद्ध भाषण अर्थात् प्रताप करता है, कभी घुप हो जाता है मभी विषयो में मूख्य दृष्टि डारना है, दीर्घश्वाम लेता है, और उमरे किसी भी अङ्ग में शान्ति नहीं है ।^३ यह उदाहरण

१ ‘न अनुचित वनामहर्षि । यस्मिन् सदायं वादाभामव्यवहार । आभामार्मादिभ्यस्त्वत्त्व इत्यन्तर । रसगङ्गाधर पृ ९९.

२ मास्मिन्दरा विमला टाका पृ १-४

दिया है। और इस उदाहरण में, अमम्बुद्र भाषण, मोतालम्बन, सभी विषयों में शून्यदृष्टिविन्यास, दीर्घस्वाम तथा तथा गगेरान्तों में अशान्ति का अनुभव करना इन तारों में प्रथम व्यवस्थित उन्माद, श्रम, मोह, चिन्ता, व्याघ्रिन्ध्र व्यभिचारि-भावा के द्वारा प्राधान्यन परिपोष्यमाण मोताविषयक रावणगत विप्रलम्भ गति अनुभवनिष्ठ अर्थान् केवल रावणगत होने में अथवा जगद्गुरुगमपत्नीविषयक होने में अनोचित्य के कारण विप्रलम्भगृह्णारत्ननि न कहना कर, विप्रलम्भाभासध्वनि कहनाही है यह कहा है। यहाँ विप्रलम्भाभास में ध्वनिशब्द का व्यपदेश^१ कर पण्डितराज न यह स्पष्ट मिट्ट कर दिया है कि आभासस्थान में रस की अपेक्षा चमत्कार की न्यूनता नहीं होती है। क्योंकि रस की तरह प्रमानया व्यवस्थित एकपक्ष चमत्कार वाली वस्तु में ही ध्वनिव्यवहार होता है।

श्री विश्वनाथ ने भी 'वाक्य रसात्मक काव्यम् इमं' काव्यरक्षण की व्याख्या करते हुए रस्यन इति रस इस व्युत्पत्ति में रसपद में रस, भाव, रसाभास भावा-भास आदि सभी का ग्रहण माना है।^२ और वह सभी सम्भव है जब रस की तरह रसाभासादि में स्थानचमत्काररूप आम्बाद हो।

इस प्रकार रसाभासस्थान में प्रारम्भ में रस की तरह पूर्ण आम्बाद होता है। उसमें रस की तरह उस समय पौर्वापर्यविवेक का अभाव होने में विगलितवे-द्यानन्तरता तथा पूर्ण नन्मयता रहती है और अनध्यक्षमता भी रहती है। रसानाम में रस की अपेक्षा आम्बाद में नैयमात्र भी न्यूनता पूर्वकान में नहीं रहती है।

अतः डा प्रेमस्वरूप गुण ने 'रसगद्गात्र' का शास्त्रीय अध्ययन नामक शोध प्रबन्ध में रसाभासस्थान में जो निम्न निष्कर्ष निकाले हैं। जैसे —

रसाभास में प्रथम प्रतिप्रिया में बहुत कुछ साम्य होने हुए भी विगलितवे-द्यानन्तरता का महान् अन्तर होता है। इसकी अनुभूति में नन्मयता की मात्रा शून्य होती है।

प्रथम प्रतिप्रिया के क्षीण होने के कारण ही द्वितीय प्रतिप्रिया का स्वरूप अति स्पष्ट होता है।

रसानामो व भावाभासो के नाम प्रथम प्रतिप्रिया के आधार पर ही चलते हैं। इत्यादि निष्कर्ष मङ्गल नहीं है। जैसा कि ऊपर बतना दिया गया है कि रसाभास में प्रथम प्रतिप्रिया के क्षीण होने का कोई प्रश्न ही नहीं है। पण्डितराज जगन्नाथ ने रसाभासप्रवहार अज्ञानसामान्यवहार की तरह है जिसमें अव्यक्त की तरह

१. इस मोतालम्बना बद्धे शान्ता विप्रलम्भगति प्राधान्यन परिपोष्यमाण ध्वनिध्वनितम् ।

—र ग पृ १०१

२. रस्यन इति रस इति व्युत्पत्तिर्योगाद् भावकसाभासादयानि गृह्यन्ते ।

—साहित्यदर्पण मातृशान्ति वनासीरस्य प्रदान पृ ११.

रसत्व अर्थात् आस्वादमत्त्व असुष्ठुण है, इस सिद्धान्त मत का प्रतिपादन कर रसाभासस्थल में रस की तरह पूर्ण आस्वाद्यता, तन्मयता व विगलितवेद्यान्तरता प्रथमकाल में स्पष्ट है यह सिद्ध कर दिया है।

रसाभास भावाभास नाम भी प्रथम प्रतिक्रिया के आधार पर नहीं परन्तु उत्तरकालिक प्रतिक्रिया के आधार पर है, इस तथ्य का प्रतिपादन भी अभिनव-गुप्त के उद्धरणों से मिद्ध किया जा चुका है।

पण्डितराज जगन्नाथ ने रसाभासव्यवहार में जो दो मत प्रदर्शित किये हैं उनमें प्रथम हेत्वाभास की तरह रसाभासव्यवहार मानने वाला का मत उनकी दृष्टि से है जो कि रसाभासस्थल में पूर्ण तन्मयता व विगलितवेद्यान्तरता नहीं मानने हैं तथा उसके आस्वाद में रस की अपेक्षा न्यूनता मानने हैं। किन्तु अस्वाभास की तरह रसाभास मानने वाला जो दूसरा मत है वह रसाभासस्थल में रस की तरह पूर्ण तन्मयता व विगलितवेद्यान्तरता मान कर आभासत्वज्ञान से पूर्व पूर्ण आस्वाद मानने वालों का है। पण्डितराज दूसरे मत को मानने वाले हैं। इसीलिए पूर्वमत में 'केचित्' पद के द्वारा अशुचि प्रदर्शित की है। रसाभासस्थल में आभासत्वज्ञान से पूर्व रत्यादि का पूर्ण आस्वाद होता है यह पूर्व में बतलाया हो जा चुका है।

इसी प्रकार अनुचितविषयक भाव भावाभास कहलाता है। अर्थान् प्राधान्येन व्यज्यमान व्यभिचारिभाव जय अनुचितविषयक होता है तब उसे भावाभास कहत हैं। जैसे—

सर्वेऽपि विस्मृतिपथ विषयाः प्रयाताः,
विद्यापि छेदकतितः विमुखोऽबभूव ।
सा केवल हरिणभावकलोचना मे
नैवोपमाति हृदयादधिदेवतेष ॥

पण्डितराज जगन्नाथ के इस पद्य में विद्याभ्यास के समय मुग्धुन में रहने वाले किसी युवक का शुरुकन्या के सौन्दर्य से चित्त का आकर्षण हो जाने पर पश्चात् देशान्तर में चले जाने पर युवक का नायिकाविषयक स्मृतिभाव मुग्धकन्या-विषयक होने से अनौचित्य के कारण भावघटन न कह सककर भावाभासघटन कहलाता है। यद्यपि यहाँ अभी लोकिन विषयो ने तथा चिराभ्यस्त विद्या ने भी युवक का परित्याग कर दिया है तथा मुग्धकन्याएँ नायिका ने उसका परित्याग नहीं किया है इस प्रकार नायिका में यद्यपि लोकोत्तरत्व की अभिव्यक्ति हो रही है। किन्तु वह व्यज्यमान नायिका का लोकोत्तरत्व नायिका में लोकिन विषयादि की अपेक्षा ध्वनिरेकविधया प्राधिस्य का बोधन करना हुआ नायिकाविषयक युवकनिष्ठ स्मृति का परिपोष होने में अङ्गभूत है। अतः अङ्गीभूत स्मृति ही प्रधान है। और यह प्रधान स्मृतिभाव मुग्धकन्याएँ अनुचितविषयक होने में भावघटन न कहना कर

भावाभान शब्द में व्यपदिष्ट होता है। यदि यह स्मृतिरूप भाव उसमें विवाह करने वाले युवक का है तो अनुचितविषयक न होने से भावध्वनि कहलायेगा न कि भावाभान। यह पण्डितराज की उक्ति इस बात की सिद्ध कर रही है कि भावाभान में भावध्वनि की अपेक्षा किसी भी दशा में न्यून चमत्कार नहीं होता। प्रारम्भ में सामाजिक को भावाभासस्थल में एकधन चमत्कार की प्रतीति होती है पश्चात् उस भाव में अनुचितविषयकत्वज्ञान होने से आभासत्वज्ञान हो जाता है।^१

साधारणीकरण

रस, भाव, रसाभान आदि का निरूपण करने के पश्चात् सहृदयों में रसादि की रम्यता (आस्वाद्यता) का मूल कारण साधारणीकरण है जिनके बिना वाक्य में वर्णित व नाट्य में अभिनित सीतादि विभावों से सहृदय में रत्यादि भावों का उद्बोध ही नहीं हो सकता। अतः उसका निरूपण भी प्रसङ्गत आवश्यक है। भट्टनायकादि के मत का प्रतिपादन करते हुए इस साधारणीकरण का पूर्ण विवेचन यद्यपि किया जा चुका है। अतः उनके अनुसार साधारणीकरण के निरूपण की यहाँ आवश्यकता नहीं है। तथापि हिन्दी के मूषण्य आलोचकों ने अपनी अपनी रीति में उसका जो आलोचन किया है, उसका समीक्षात्मक अध्ययन संक्षेप में यहाँ प्रस्तुत किया जा रहा है।

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल—

शुक्लजी के साधारणीकरणमन्वन्धी उद्धरणों^२ का सम्यग् आलोचन

१ यदि पुनरित्य तत्परिणेतुरवातिस्तदा भावध्वनिरिव।

—रसगंगाधर पृ १०२

२ (क) आलम्बन के साधारणीकरण का यह धर्म नहीं कि उसका व्यक्तित्व ही निराहित हो जाता है अर्थात् वह व्यक्ति न रहकर जाति बन जाता है। उसका व्यक्तित्व ठा बना ही रहता है पर उसमें कुछ ऐसे गुणों का समावेश हो जाता है जिन के कारण वह समस्त गृहदयममान के उसी भाव का विषय बन जाता है। अर्थात् भीता कामिनीमात्र बन कर रह जाती है यह बात नहीं, वरन् वह अपने भीत मौन्द्य आदि सामान्य गुणों के कारण सभी व प्रेम का विषय बन जाती है। आलम्बन का व्यक्तित्व बना रह और फिर भी उसका साधारणीकरण हो जाय इस विषयता का समाधान करने के लिए शुक्ल जी अपनी मूल व्याख्या (आलम्बन का साधारणीकरण) में थोड़ा समाधान करने हुए कहते हैं कि साधारणीकरण वस्तुतः आलम्बनधर्म का होता है अर्थात् उन सामान्य गुणों का होता है जिनके कारण भीता राम का प्रिय लगती है। —डा नगेन्द्र का रससिद्धान्त पृ २०२

(घ) शुक्लजी के मत में साधारणीकरण मूलतः आलम्बन या आलम्बन के धर्म का होता है। अर्थात् कवि आलम्बन का इस प्रकार वर्णन करता है कि वह (आलम्बन) अपने वैशिष्ट्य की रक्षा करने हुए भी साधारण धर्मों के कारण सभी पाठकों के मन में बसा हो भाव उद्बुद्ध करता है, जैसा कि काव्यप्रमञ्ज के अन्तर्गत आश्रय के मन में आता है।

—डा नगेन्द्र का रससिद्धान्त, पृ २०५

करने पर यही निष्कर्ष निकलता है कि वे आलम्बन का साधारणीकरण मानते हैं और वह भी इस रूप में कि आलम्बन की वैयक्तिकता या विशेषता भी अधुण्य बनी रहे तथा वह आश्रय के भाव का ही आलम्बन न हो अपितु आश्रय के भावके ममान सभी सहृदयों के भावों का आलम्बन भी बन जाय। इसका मार्ग उन्होंने यही निकाला है कि आलम्बन का साधारणीकरण न होकर आलम्बन के धर्मों का साधारणीकरण होता है। अर्थात् आलम्बन में कवि इस प्रकार के शीलसौन्दर्यादि गुणों की स्थापना या वर्णन करता है जिससे कि सभी व्यक्तियों के भावों का वह आलम्बन बन सके। जैसे सीता विभाव की उपस्थिति सहृदयों का सीतात्वरूप से ही होती है न कि कामिनीत्वरूप से। किन्तु सीता में ऐसे शीलसौन्दर्यादि गुणों का विधान कवि ने किया है जो कि ममस्त सहृदयों में रति या अनुराग को उत्पन्न करने में समर्थ हैं। सीता यद्यपि राम की प्रेयसी है तथापि उसमें वर्णित शील-सौन्दर्यादि गुण सभी को प्रिय हैं। सहृदयों के अनुराग का विषय सीता नहीं अपितु उसके शीलसौन्दर्यादिगुण हैं।

किन्तु विचार करने पर यह मत समीचीन प्रतीत नहीं होता, क्योंकि सहृदय-निष्ठ अनुराग का आलम्बन सीता है और उसमें रामप्रेयसीत्वरूप विशेषता विद्यमान है। जब तक इस विशेषता का परिहार या प्रतिबन्ध नहीं किया जायगा तब तक शीलसौन्दर्यादि गुणों के आधार पर भी सीता सभी के अनुराग या रतिभाव का आलम्बन नहीं बन सकती। इसीलिए भट्टनायक ने कामिनीत्वरूप सामान्यधर्म के ज्ञान से भी सहृदयों में रतिभाव का अनुदय बतलाया है। पंडितराज जगन्नाथ ने तो स्पष्ट दावा में कहा है कि जब तक सीतादि विभावों में आराध्यत्व, पूज्यत्व, परकीयात्व आदि रसविरोधी धर्मों का प्रतिबन्ध नहीं किया जायगा तब तक कामिनीत्व धर्मरूप से सीता की उपस्थिति मानने पर भी उसे सहृदयों के रतिभाव का आलम्बन नहीं माना जा सकता। अन्यथा कामिनीत्वादि सामान्य धर्मों को लेकर स्वभाव आदि भी रतिभाव का आलम्बन होने लगेंगे जो कि सर्वथा लोचविरुद्ध व अनुभवविरुद्ध है।

दूसरी बात यह है कि केवल आलम्बन विभाव का ही साधारणीकरण मानना सभी न्यायसंगत हो सकता है यदि केवल आलम्बन विभाव में रमनिष्पत्ति होती हो। किन्तु रसनिष्पत्ति में आलम्बनविभाव के साथ-साथ उद्दीपनविभाव, अनुभाव तथा मञ्चारी भाव भी कारण हैं, अन्यथा विभावमात्र से रमनिष्पत्ति मानने पर व्याघ्रादि विभावों के बीर, भयानक, रौद्र रसों में समान होने से वहाँ किम रस की निष्पत्ति मानी जायगी? अन विभावमात्र को रमनिष्पत्ति में कारण न मान कर विभाव, अनुभाव व मञ्चारी सभी को कारण मानना होगा। ऐसी स्थिति में विभाव-मात्र का साधारणीकरण मानने पर अनुभावों व सञ्चारी भावों के साधारणीकरण के अभाव में उनमें सामाजिक के स्थायिभाव का उद्बोध न हो सकेगा और रमनिष्पत्ति का अभाव होगा।

आचार्य केशवप्रसाद मिश्र—

आचार्य केशवप्रसाद मिश्र ने शुक्नजी के आलम्बन के माधारीणीकरण पर बाधोप करते हुए कहा है—‘माधारीणीकरण ने यहाँ यह अर्थ लिया गया है कि विभाव, अनुभाव आदि को माधारण रूप देकर नामने नामा जाय । विभाव, अनुभाव आदि का माधारण अथवा लोकनामान्य होना दो अर्थों में माना जा सकता है—एक तो स्वल्पत नामान्य होना और दूसरे परिणाम अथवा उद्देश्य में नामान्य होना । स्वल्पत नामान्य होने का अर्थ यह होगा कि ठीक न होगा, क्योंकि उस अवस्था में विभाव, अनुभाव आदि भी भिन्न और गृह्यसाधक हो जायेंगे और वाच्य की व्यापकता नष्ट हो जायगी । परिणाम तो अपने अन्तिम ध्येय में नामान्यता (माधारीणीकरण) मानने के भी दो प्रकार हो सकते हैं । एक तो बौद्धिक या ईश्वरवादी जिनमें वाच्य का नैतिक या अनैतिक द्वन्द्वों के भीतर देखा जाता है और नैतिक पक्ष का रसास्वाद किया जाता है । और दूसरा मनोवैज्ञानिक ध्वन्यात्मक या कलात्मक जिनमें नैतिकता का प्रश्न पृथक् नहीं रहता, ध्वनि में अवलम्बित हो जाता है । इसमें पहला प्रकार भट्ट नायक के भुक्तिवाद के अनुकूल पड़ता है और दूसरा अभिनवगुप्त के ध्वनिवाद में सम्बन्धित है ।’ इस प्रकार भट्टनायकनम्मत माधारीणीकरण तथा अभिनवगुप्तनम्मत माधारीणीकरण भेद में माधारीणीकरण को दो भागों में विभक्त कर उन्होंने एक को नैतिकता व अनैतिकता में सम्बन्धित व दूसरे को उससे परे निष्ठ किया है । ‘इन दोनों में हम आचार्य अभिनवगुप्त का मत मानते हैं । माधारीणीकरण कवि अथवा भावुक की चित्तवृत्ति में सम्बन्धित रखता है । चित्त के एकान्त व माधारीणीकृत होने पर सभी कुछ माधारण प्रतीत होने लगता है ।’ किन्तु इसमें माधारीणीकरण में क्या अन्तर पड़ता है । विभाव, अनुभाव, व्यभिचारों तथा रसादि स्थायी भावों का माधारीणीकरण भट्टनायक भी मानते हैं और अभिनवगुप्त भी । नैतिकता अनैतिकता की गण्य अभिनवगुप्त के मत में भी विद्यमान है । अन्यथा माधारीणीकरण के बिना भी विज्ञेय रूप में अर्थान् रामादि व्यक्तिविशेष में सम्बन्धित मोतादि के द्वारा ही महदय के मानन में सम्काररूप से विद्यमान रसादि स्थायिभावों की अभिव्यक्ति हो जाने पर माधारीणीकरण की आवश्यकता ही क्या होगी ? किन्तु माधारीणीकरण में पूर्व मोतादि कारणों (विभावों), कटाक्षादि कारणों (अनुभावों) तथा औत्सुक्य, लज्जादि महत्कारिकाणों (व्यभिचारिभावों) के व्यक्तिविशेष में सम्बन्धित होने के कारण उनमें महदयहृदय में सम्काररूप से विद्यमान रसादिभावों का उद्गोच नहीं हो सकता अतः उनका माधारीणीकरण माना गया है । और माधारीणीकृत होने पर ही उन कारणों, कारणों तथा महत्कारिकाणों की महदयहृदय में वामनारूप में विद्यमान रसादिभावों के आन्तरादाहृत्कृत्योद्भवनिर्माणारूप विभावनादि व्यापारों के कारण उनको विभावादि मन्त्राणों में भी व्यपदिष्ट किया गया है । अन्यथा माधारीणीकरण में पूर्व व्यक्तिविशेषसम्बन्धित मोतादि कारणों में भी

यह सामर्थ्य होती तो पहिले भी उन्हें विभावादि सत्ताओं से व्यपदिष्ट किया जाता। इस प्रकार नैतिकता अनैतिकता का प्रश्न तो एक प्रकार से अभिनवगुप्त भी स्वीकार करता ही है। साधारणीकरण के पश्चात् साधारणीकृत सीतादि का व्यक्तिविशेष से सम्बन्ध हट जाने पर अनैतिकता की गन्ध भट्टनायक के मत में भी नहीं रहती। अतः उसके साधारणीकरण का ही नैतिकता व अनैतिकता से सम्बन्ध जोड़ना न्याय्य प्रतीत नहीं होता। इस नैतिकता व अनैतिकता के प्रश्न के समाधान के लिए तो साधारणीकरण का आश्रय लिया ही गया है। और साधारणीकरण से पूर्व तो नैतिकता व अनैतिकता का सम्बन्ध अभिनवगुप्त के मत में भी है।

श्री मिश्रजी का यह कथन 'कि साधारणीकरण तो कवि श्रवण भावुक की चित्तवृत्ति से सम्बन्ध रखता है। चित्त के एकतान व साधारणीकृत होने पर उम सभी कुछ साधारण प्रतीत होने लगता है।' भी समीचीन नहीं। क्योंकि चित्त की एकतानता व साधारणीकरण एक वस्तु नहीं। चित्त की एकतानता चित्त का अन्य विषयो से सम्बन्ध हट कर किसी एक विषय पर चित्त का एकाग्र व केन्द्रित होना है। और साधारणीकरण किसी वस्तु में विशेष धर्मों का परिहार या प्रतिबन्ध होकर उम वस्तु की सामान्य रूप से उपस्थिति या सामान्यधर्मपुरस्सर उपस्थिति है। और चित्त की एकतानता चित्त का अन्य विषयो से सम्बन्ध हट कर उगी विषय का नैरन्तर्य-रूप में प्रवाह है। उममें उम विषय की ही प्रतीति होती है, अन्य विषयो की नहीं। जैसे कामिनी पर चित्त के एकतान होने पर कामिनी की ही प्रतीति होती है। आत्मा पर चित्त के एकतान होने पर आत्मा की ही प्रतीति होती है विषयान्तर की नहीं। किन्तु चित्त की एकतानता होने पर सभी विषयो की साधारणरूप से उपस्थिति मानना कैसे सम्भव है? अतः पण्डित श्री केशवप्रसादजी की मान्यता भी समीचीन प्रतीत नहीं होती।

डा. नगेन्द्र—

डा. नगेन्द्र ने उम के विभावादि ममस्त अवयवों का साधारणीकरण न मान कर कविभावना का साधारणीकरण माना है। यह कविभावना डा. नगेन्द्र के अनुसार कवि के भाव की बनावट पुनर्जन्म की अनुभूति है जिसे उन्होंने भारतीय काव्यशास्त्र की शब्दावली में 'भाषना' शब्द से व्यपदिष्ट किया है। इसी का शास्त्रीय नाम उन्होंने ध्वन्यर्थ माना है। यह ध्वन्यर्थ एक घोर कवि के अर्थ को व्यक्त करता है, दूसरी ओर प्रमाता के चित्त में ममान अर्थ को उद्गुद करता है। डा. नगेन्द्र के अनुसार काव्यप्रसंग जो कि विभावादि की ममष्टिमात्र है कविभावना का सिम्बल है। कविभावना का विष्प्रस्य काव्यप्रमद् जड है तथा उसकी आत्मा कविभावना है। साधारणीकरण जड यान्त्रिक शिवा न होकर चेतन शिवा है। अतः काव्यप्रमद् अर्थात् विम्वशरीर का साधारणीकरण न मान

कर उसकी आत्मा कविभावना का साधारणीकरण मानना उचित है जिसका विविम्बशरीर काव्यप्रमत्त है ।^१

इसमें कोई मन्देह की बात नहीं कि कविभावना का साधारणीकरण होता है । कवि लोक स गृहीत विभाव, अनुभाव आदि का भावना द्वारा साधारणीकरण करना है । यदि कविभावना का साधारणीकरण न होना हो तो वह ऐसे समय काव्य का निर्माण करने में समर्थ न होता जो मूढदयो में साधारणीकरण की भावना का जगा सक । क्योंकि लोक स गृहीत विभावादि का साधारणीकरण हो जाने पर उनके कारण कवि स साधारणीकृत रूप में उद्बुट आकादि स्यादिभाव का हृदयसवाद व नग्नमयीभवनजन से जब तक कवि आम्बाद प्राप्त नहीं कर लेता और कवि का हृदय जब तक उसने परिपूर्ण नहीं हो जाना तब तक समुचितछन्दोवृत्तादि-नियन्त्रित गुणालङ्कारसम्पन्न वाग्यवहाररूप काव्य का निर्माण सम्भव नहीं है । इसीलिए अनुभवगुण ने—

काव्यस्यात्मा स एवायं मन्या चादिकवे पुरा ।

शौचवद्वन्द्विवियोगोऽथ शोक इवोक्तत्वमागतः ॥

इस ध्वन्यालोक के पद्य की व्याख्या करते हुए स्पष्ट रूप में कहा है कि—

‘शौचवद्वन्द्विवियोगेन सहचरीहननोद्भूतेन साहचर्यध्वननेनोरित्यतो स शोक स्याद्विभावो निरपलभावत्वाद् विप्रलम्भशून्यारोचिनस्यापिभावादस्य एव, स एव तथाभूतविभावनदुःखाश्रन्दादनुभाववचवर्णया हृदयसवादनग्नमयीभावप्रमादाम्बायमानता प्रतिपत्त कर्णरूपरूपता शीकृत्वाकृत्यनिर्गता स्वचित्तद्रुतिमामादपमारा प्रतिपत्ता रम्यपरिपूर्णकुम्भोच्चननवच्चिनवनिनिप्यन्दस्वभाववाग्विनापादिवच्च समयानपक्षवेर्ज्य चित्तवृत्तित्यञ्जकत्वादिनि नयेनाहु नवतयैवावेगवशान् समुचितमन्दच्छन्दोवृत्तादिनियन्त्रितशोकरूपता प्राप्त —

‘यावत् पूर्णो न चैतेन तावन्नैव वमत्यमुम् ।’^१

अन काव्यनिर्माणार्थ कविभाव का साधारणीकरण होकर उसका आस्वाद प्राप्त कर उम आस्वाद से हृदय की परिपूर्णता आवश्यक है। तभी वह रसरूप आस्वाद उच्छलित होकर काव्यरूप में परिणत होता है।

परन्तु मेरे विचार में डा नगेन्द्र का उपर्युक्त केवल कविभावना का साधारणीकरण भी समुचित प्रतीत नहीं होता, क्योंकि उनके अनुसार कविभावना के साधारणीकरण से यही अभिप्रेत है कि ‘जब कोई कवि अपनी अनुभूति को इस प्रकार अभिव्यक्ति कर सके कि वह सभी के हृदयों में समान अनुभूति जगा सके तो पारिभाषिक शब्दावली में उसमें साधारणीकरण की शक्ति वतमान है, ऐसा कहा जा सकता है। वैसी शक्ति सभी में नहीं होती किन्तु कवि में ही होती है क्योंकि उसे लोकहृदय की पहचान है।’^२

परन्तु इस प्रकार कविभावना के साधारणीकरण द्वारा कवि में अपनी अनुभूति को समर्थ शब्दों में अभिव्यक्त करने का सामर्थ्य आ जाने पर भी वह अपनी अनुभूति को शब्दों द्वारा ही व्यक्त करता है। और कवि इतना ही कर सकता है कि वह अपनी अनुभूति को सुन्दर (गुणालङ्कारसम्बृत तथा दोषरहित) शब्दों के द्वारा अभिव्यक्त कर उसमें चमत्कार या सौन्दर्य उत्पन्न कर दे। और सुन्दर वस्तु सौन्दर्य के कारण श्रोता के हृदय में प्रविष्ट हो जाय। वह श्रोता के हृदय में स्थान प्राप्त कर मानस बन जाय। किन्तु इनसे साधारणीकरण की क्रिया समाप्त नहीं होती। यह तो साधारणीकरण के लिये उपयुक्त पृष्ठभूमि तैयार हुई है। क्योंकि जो वस्तु मन में स्थान प्राप्त नहीं करती अर्थात् मानस नहीं बन जाती उसमें भावना नहीं होती और भावना के बिना साधारणीकरण निष्पन्न नहीं होता। कवि कितने ही सुन्दर, चमत्कारपूर्ण व समर्थ शब्दों में अपनी अनुभूति का अभिव्यक्ति प्रदान करे, किन्तु विभावादि की वह अभिव्यक्ति शब्दों द्वारा विशेषरूप से ही होगी न कि साधारणीकृत रूप से, अर्थात् देशकालव्यक्तिविशेषमन्वन्धराहित्यरूप से। और साधारणीकरण विभावादि का देशकालव्यक्तिविशेषमन्वन्धराहित्यरूप से उपस्थापन करता है। विभावादि के मानस बनने पर भी जब तक श्रोता या सहृदय में सहृदयता अर्थात् वर्णनीयवस्तु में तन्मयीभवन की योग्यता नहीं है और उस वस्तु की या भाव की पुन पुन अनुसन्धानरूप भावना नहीं की जाती है तब तक साधारणीकरण की सम्भावना नहीं। जिस सहृदय के हृदय में वर्णनीय वस्तु में तन्मयीभाव की योग्यता है और वह उम मानसवस्तु को पुन पुन अनुसन्धानरूप भावना करता है, उमका उम वस्तु में कुछ क्षणों के लिये तन्मयीभाव हो जाता है और तब विषयान्तर-मम्पकंरहित तथा देशकालव्यक्तिविशेषमन्वन्धराहित्यरूप में उम वस्तु की या भाव की उपस्थिति होती है यही साधारणीकरण है। इस साधारणीकरण के पदचान्

१ स्वनामाकलोचन, पृ ८७

२ डा नगेन्द्र का रसनिष्ठान पृ २११

ही वह महदय उस साधारणीकृत रन्यादिस्थायिभावोपहित आत्मा का ज्ञानरूप आस्वादन करता है, वही रस है। अतः कविभावना के साधारणीकरण से तथा नञ्जनित अपनी अनुभूति की समर्थ शब्दों में अभिव्यक्तिमात्र से महदय के भावों का साधारणीकरण सम्भव नहीं। साधारणीकरण के लिए तो महदयता तथा भावना (बन्धु या भाव का पुनः पुनः अनुसंग्रह) दोनों अपेक्षित हैं। इन दो तत्त्वों के बिना महदय के भावों का साधारणीकरण सम्भव ही नहीं। ये दोनों तत्त्व जिन महदय में विद्यमान हैं वही कवि की भावना के साथ अपना नग्नसौभाव्य बन सकता है और उस भाव को समान अनुभूति करने में समर्थ होता है, सब नहीं। अतएव समर्थ कवि के काव्य में भी सभी का रसानुभूति नहीं होती अपितु महदयों का ही होता है। कविभावना के साधारणीकरण में ही यदि काम चल जाता तो समर्थ कवि के काव्य में सभी में समानरूप में उस भाव की अनुभूति होने में सभी को रसानुभूति हानी चाहिए।

पण्डितराज जगन्नाथ ने इन्हींलिए साधारणीकरण से महदयता व भावना-विशेष दोनों को कारण माना है।^१ अतः जिन प्रकार कवि के लिए रसास्वादन करने के लिए विभावादिचर्चणा द्वारा अपने रन्यादि भाव का साधारणीकरण आवश्यक है उसी प्रकार महदय के लिए अपने हृदय में वामनारूप में विद्यमान स्थायिभाव का साधारणीकृतरूप में उद्बोधन तथा उसके आस्वादन के लिए उस भाव का साधारणीकरण आवश्यक है। और महदयस्थ रन्यादि भाव का साधारणीकृत रूप में उद्बोधन के लिए विभावादि का साधारणीकरण अपेक्षित है। इसीलिए कविभावना का साधारणीकरण कवि के रसास्वादन व तदनन्तर समर्थशब्दगुणित काव्यनिर्माण द्वारा महदयों के भाव के साधारणीकृत रूप में उद्बोधन में कारण ही हो सकता है। किन्तु महदय के भावों के साधारणीकरण में समर्थ नहीं है। उसके लिए महदय को अपने भावों का तथा विभावादि का साधारणीकरण करना आवश्यक है। उसका प्रकार ऊपर बताया दिया गया है।

डा. राकेश गुप्त तथा रस

इस प्रकरण में डा. राकेश गुप्त ने अपने शोधप्रबन्ध 'साइकोलोजिकल स्टडीज इन रस' अर्थात् 'रस का मनोवैज्ञानिक अध्ययन' में भट्टलोल्सट शङ्कु, भट्टनायक व अभिनवगुप्त द्वारा प्रतिपादित रसस्वरूप में जिन दोषों का उद्घाटन किया है, उन में कतिपय दोषों का निराकरण किया जा रहा है। इन दोषों का निराकरण भट्टलोल्सटादिमम्मन रसविवेकन के समय नहीं किया गया। अतः इस स्वतन्त्र प्रकरण में परिशिष्ट के रूप में किया जा रहा है।

डा. राकेश गुप्त ने भट्टलोल्सट के मत का खण्डन प्रस्तुत करते हुए कहा है कि भट्टलोल्सट के अनुसार प्रेक्षक या सहृदय नट में रामादि के भ्रान्तिज्ञान से उस में रति का ज्ञान प्राप्त करता है और उससे सहृदय को भ्रान्तानुभूति होती है। जैसे रज्जु में भ्रान्त सर्पज्ञान से भ्रान्तिज्ञान वाले पुरुष को भय, कम्पन आदि वास्तविक होते हैं। किन्तु भ्रान्तिज्ञान से एकमात्र भ्रानन्द ही अनुभूति सहृदयों को नहीं हो सकती, क्योंकि भ्रान्तिज्ञान में जिस वस्तु की भ्रान्ति होती है उस वस्तु के वियोगज्ञान से जो कार्य उत्पन्न होते हैं वे ही कार्य उसके भ्रान्तिज्ञान से होते हैं। जैसे वास्तविक सर्प का ज्ञान से भयकम्पादि शोक में उत्पन्न होते हैं न कि भ्रानन्द। वैसे ही रज्जुसर्पादि-स्थल में भ्रान्त सर्पज्ञान से भी भयकम्पादि ही उत्पन्न होते हैं न कि भ्रानन्द। जैसे वास्तविक रजनज्ञान में रजनार्यों को लोक में सुख उत्पन्न होता है तो भ्रान्त शुक्ति-रजतज्ञान से भी सुख ही उत्पन्न होता है। अतः वास्तविक रत्यादिज्ञान से शोक में सुख उत्पन्न होने के कारण नट में भ्रान्त रत्यादिज्ञान से भी सहृदय को भ्रान्तानुभूति हो सकती है, किन्तु करण, बीभत्सादि रसों में वास्तविक शोक, जुगुप्सा आदि भावों के दुःखजनक होने से नट में भ्रान्त शोकादिज्ञान से भी सहृदय को दुःखानुभूति ही होनी चाहिए सुखानुभूति नहीं। किन्तु भट्टलोल्सट सर्वत्र रसों में सुखानुभूति ही मानता है इस की उत्पत्ति कैसे होगी? अतः इस दृष्टि में भट्टलोल्सट का रसमिद्धान्त मंदोष है। किन्तु भट्टलोल्सट के मत में डा. श्री राकेश गुप्त का यह आक्षेप निराधार है क्योंकि भट्टलोल्सट ने सभी रसों को भ्रान्तरूप बही माना है? उनका ऐसा कोई उल्लेख तो बही मिलना नहीं। केवल अभिनवभारती आदि में जो उनके मत का उल्लेख मिलता है वह केवल शृङ्गारस्थल का है अर्थात् रतिभाव के रस में परिणत होने का है। और वास्तविक रति शोक में निर्विवाद रूप में सुखजनक है। अतः नट में उसके भ्रान्तिज्ञान से सुखानुभूति सहृदयों को होना नियमानुसार मिद्व है। अन्य करणादि रसों में शोरादि को सुखजनकता का भट्टलोल्सट के मत में कोई उल्लेख नहीं मिलता। अपितु तथ्य तो यह है कि भट्टलोल्सट

लौकिक रत्यादि को ही व्यभिचारियों ने परिपुष्ट होने पर रम मानता है। और लौकिक रत्यादि वस्तुस्वभावानुसार लोक में सुख या दुःख के जनक होने हैं। नदनुसार ही काव्य व नाट्य में भी वे सुख व दुःख के जनक ही होंगे। इसीलिए सभी रमों को सुखान्मक मानने वाले अभिनवगुप्त ने भी अभिनवभास्त्री में लौकिक रत्यादि भावों को लोकस्वभावानुसार सुखदुःखात्मक ही माना है,^१ तथा भट्टलोचनद के मतानुसार ही रम की व्याख्या प्रस्तुत करने वाले नाट्यदर्पणकार रामचन्द्र गुणचन्द्र भी रमा को सुखदुःखोभयान्मक ही मानने हैं न कि एकान्त न सभी रमों को सुखान्मक।

जैसा कि भट्टलोचनद की तरह विभावो व व्यभिचारियों के द्वारा उक्तेप को प्राप्त अर्थात् उपविन रत्यादि स्यायिभावों को रम मानने वाले नाट्यदर्पणकार ने कहा है—कि 'भयानक वीर्य, कर्ण व गैर रमों में उन के स्यायिभावों भय, जुगुप्सा, शोक व शोच में महदयों को अनान्येय (अवर्णनीय) क्लेशदशा की ही प्राप्ति होती है और उन स्यायिभावों के आम्बादन में उनको उद्वेग ही होता है'।^२

किर भी भयानकादिरमप्रधान काव्यों व नाटकों के अध्ययन व दर्शन में सहृदयों की प्रवृत्ति में रमाम्बादन के अनन्तर यथावस्थित वस्तु के प्रदर्शक कवि व नट के बोधन में जग्न चमकार को ही कारण माना है। अर्थात् जिन तरह भक्तचन्द्रेदन करने वाले प्रहारबुधन गद्य के प्रहार में मुग्ध होकर वीर लोग तर्जनी चमकार का अनुभव करते हैं उसी तरह कवि व नट के वर्णन व अभिनय के बोधन में मुग्ध होकर सामाजिक दुःखजनक कल्यादि रसों में भी परम आनन्द का अनुभव करने लगते हैं।^३ वस्तुतः भीमा के हरण, शीपदी के कैलाशपर्व, हरिश्चन्द्र की चाण्डालदामता आदि में किस महदय को आनन्द हो सकता है।^४

डा. रावेरा का भट्टलोचनद के मत पर यह आक्षेप भी है कि "भट्टलोचनद ने

जो यह माना है कि प्रेक्षकों को नट में रामादि के समान चतुर्विध अभिनय के कारण रामादि की भ्रान्ति हो जाती है, अतएव वे उसमें रामादि का भ्रान्तिज्ञान करते हैं। यह भ्रान्तिज्ञान नाटक में सारे समय नहीं होना, कतिपय क्षणों तक ही वे नट को भ्रान्ति से राम समझते हैं। अर्थात् प्रेक्षकों का नट में रामादि की भ्रान्ति कुछ क्षणों के लिए होती है न कि सम्पूर्ण समय। अतः सारे समय भ्रान्ति न होने से भ्रान्ति-ज्ञान पर आधारित आनन्दानुभूति वाला भट्टलोत्प्लवटसिद्धान्त सगत नहीं है।^१

डा. गुप्त का यह आक्षेप भी सगत नहीं क्योंकि कतिपय क्षणों तक ही रसानुभूति अभिनयस्थल में होती है न कि सारे समय। नाटकदर्शनादिस्थल में दर्शकों की अभिरुचि चाहे सारे समय बनी रहे किन्तु रसानुभूति तथा तज्जन्य आनन्दानुभूति तो कुछ ही क्षणों तक होती है अतः भ्रान्तिज्ञान के कतिपय-क्षणस्थायी मानने में भी क्या आपत्ति है? यदि वाद में नट में वास्तविक रामादि का भ्रान्तिज्ञान सहृदयों का नहीं होता तो उसमें रत्यादि का ज्ञान न होने से आनन्दानुभूति भी वाद में नहीं रहती।

भट्टलोत्प्लवट के मत में प्राचीन आचार्यों द्वारा जो सामानाधिकरण्य की अनुपपत्तिरूप दोष दिया गया है अर्थात् नट में भ्रान्त रत्यादिज्ञान से सहृदयों को भ्रान्त्य आता है, ऐसा मानन पर आनन्द की जनक रति की स्थिति नट में रहेगी और आनन्द सहृदयों में, इस प्रकार कार्य और कारण के सामानाधिकरण्य-सिद्धान्त का भङ्ग होगा। इस आक्षेप का खण्डन करते हुए डा. राकेश ने जो यह कहा है कि रति चाहे नट में रहे या राम में, वह रति सहृदयों के आनन्द का कारण नहीं है अपितु नट में रति है इत्याकारक भ्रान्तिज्ञान कारण है। और वह ज्ञान सहृदयों में ही रहता है और तज्जन्य आनन्द भी सहृदयों में ही है। अतः सामानाधिकरण्यसिद्धान्त का भङ्गरूप दोष निराधार है।^१ यह कथन भी समीचीन नहीं, क्योंकि आनन्द का कारण रति है। आत्मधर्मों की ज्ञायमान सत्ता मानी गई है अतः ज्ञायमान रति आनन्द में कारण मानी जाती है। किन्तु यदि रति आत्मस्य है तब तो उत्तररति का प्रत्यक्षारम्भ ज्ञान होने से उससे आनन्दानुभूति हो सकती है। और यदि उसका तटस्थमया ज्ञान है अर्थात् नट में रति है इत्याकारक ज्ञानमात्र मामाजिकों को है तो सहृदय में आनन्दजनक रति की सत्ता न होने से आनन्दानुभूति नहीं हो सकती। रति के अभाव में भी रतिज्ञानमात्र से कार्य माना जाय तो चन्दन के शैत्यज्ञान से श्रीम शत्रु में भी व्यक्ति का तज्जन्य सुखानुभूति होनी चाहिए। परन्तु नहीं होती। अतः रतिरूप कारण तथा आनन्दरूप कार्य का सामानाधिकरण्य आवश्यक है। ज्ञान-मात्र के सामानाधिकरण्य से आनन्दानुभूति मानन पर चन्दन में शैत्यज्ञान में पुरुष में सुखानुभूति होनी चाहिए परन्तु नहीं होती। अतः रत्यादि के ज्ञानमात्र का आनन्द का कारण न मान कर ज्ञायमान रत्यादि को ही कारण मानना होगा। इसलिए नट में रति है इत्याकारक ज्ञान से सहृदय में आनन्दानुभूति हो नहीं सकती, क्योंकि कार्य

और कारण में मामानाधिकरण्य का अभाव है। इसी तथ्य का वाच्यप्रकाश के टीकाकार गोविन्द ठक्कुर ने निरूपण किया है—

‘रामादावनुकार्ये रम । नटे तु तुन्यरूपतानुमन्धानादारोप्यमाण
मामाजिकाना मादचर्यानुभवश्चमत्कारहेतुरिति । तदपेक्षलम् । मामाजिकेषु तदभावे
(रमाभाव) तत्र चमत्कारानुभवविरोधात् । न च तज्ज्ञानमेव चमत्कारहेतु । शब्द-
नज्ज्ञानेर्जप तदापत्ते । लौकिकशृङ्गारादिदर्शनेनापि चमत्कारप्रसङ्गात् । चन्दन-
मुखादौ वंपरोत्यदर्शनात् ।’

अर्थात् अनुकार्य में रम मानने पर तथा रामादितुल्यरूपता के अनुसंग्रहान द्वारा नट में रम का आरोप अर्थात् आन्निजान मानने पर भी मामाजिकों में रम के न होने में उनमें चमत्कार का उदय न होगा। सामाजिक में वस्तुतः रम (रति) के न होने पर भी यदि रति के ज्ञानमात्र में सामाजिकों में चमत्कारोत्पत्ति मानी जायगी तो शब्दजन्यरतिज्ञान में भी सामाजिकों में चमत्कारोत्पत्ति होनी चाहिए। तथा लौकिक श्रुती पुरुष के शृङ्गारदर्शन में भी चमत्कार का उदय होना चाहिए। अपि च चन्दन का लेप न होने पर भी केवल चन्दन के शैत्यज्ञान से मुखानुभूति लोक में दृष्ट नहीं है। अतः रतिज्ञानमात्र से सामाजिकों में चमत्कारोदय नहीं माना जा सकता।

डा. रावेन्द्र गुप्त ने शङ्कु के मत का निराकरण करते हुए कहा है कि शङ्कु ने मामाजिकों के नट में यह राम है इत्याकारक ज्ञान को मध्यगु ज्ञान में भिन्न माना है क्योंकि यह ज्ञान राम में यह राम ही है इत्याकारक नहीं है अपितु रामभिन्न नट में राम है इत्याकारक है। यह मिथ्याज्ञान भी नहीं है क्योंकि मिथ्याज्ञान का उत्तरकाल में बाध होना है। जैसे रज्जु में सर्पज्ञान का रज्जुज्ञान हो जाने पर बाध हो जाना है। और नट में गम है इत्याकारक ज्ञान का उत्तरकाल में बाध नहीं होता, अपितु बाद में भी वे उसे यह गम है ऐसा कहते हैं। सामाजिकों को नट में राम है इत्याकारक ज्ञान, श्यामपुरुष की तरह यह गम है प्रत्यक्ष नहीं इस रूप में संशयस्प भी नहीं है। और यह ज्ञान नट राम के सदृश है इस प्रकार माहृष्यरूप भी नहीं है। किन्तु जैसे चित्र में बालक को यह अश्व है इत्याकारक ज्ञान उपर्युक्त मध्यगुज्ञानादि चारों ज्ञानों में विलक्षण है उसी प्रकार नट में यह राम है इत्याकारक ज्ञान भी है। किन्तु शङ्कु की यह मान्यता निराधार है क्योंकि चानक को चित्र में जो अश्व का ज्ञान हो रहा है वह मध्यगु ज्ञान है और वही अश्व शब्द लक्षणावृत्ति में अश्व के चित्र का बोधक है न कि केवल अश्व का।^१ और अश्व के चित्र का चित्र में दयायं ज्ञान है। अतः इसकी समानता को लेकर नट में यह राम है इत्याकारक ज्ञान को मध्यगुज्ञानादि चारों ज्ञानों में विलक्षण ज्ञान का विषय नहीं माना जा सकता। अपितु लक्षणावृत्ति द्वारा

अश्व शब्द अश्व के चित्र का बोधक होने से यह ज्ञान यथार्थ है ।^१ किन्तु डा. राकेश गुप्त का उपर्युक्त कथन सङ्गत नहीं, क्योंकि चित्र में अश्वज्ञान वालको को है जो कि लक्षणावृत्ति से संबंधा अपरिचित है । अशिक्षित पुरुष भी जिसको कि चित्र में अश्व का ज्ञान है वह भी लक्षणावृत्ति से अपरिचित ही है ।

शङ्कु के चित्रतुरगज्ञान की व्याख्या करते हुए श्री विश्वनाथ ने काव्य-प्रकाशदर्पण में कहा है—

‘यथा बालानां चित्रतुरगे वस्तुपरिच्छेदशून्या तुरगोऽप्यमिति बुद्धिर्भवति, तथा ‘रामोऽप्यमिति प्रतिपत्त्या ग्राह्ये नटे अभिनेतरि ।’^२

अर्थात् जैसे बालको को चित्र के तुरग में वस्तुशून्य (अश्व वस्तु से शून्य) यह अश्व है ऐसी बुद्धि होती है उसी प्रकार सामाजिको को नट में यह राम है ऐसा ज्ञान होता है । यह ज्ञान पतञ्जलि के विकल्पात्मक ज्ञान के समान है । पतञ्जलि ने ‘शब्दज्ञानानुपाती वस्तुशून्यो विवल्पः,’^३ यह विवल्प का लक्षण बतलाया है । विकल्पात्मक ज्ञान वस्तुशून्य है फिर भी वस्तु का ज्ञान वहाँ होता है । उसी प्रकार चित्रतुरग में वस्तुतः अश्व के न होने पर भी उसमें यह अश्व है इत्याकारक ज्ञान होता है । अतः चित्रतुरग में बालकों को लक्षणा द्वारा अश्व का चित्र है ऐसा ज्ञान नहीं होता किन्तु चित्र में यह अश्व है ऐसा ज्ञान ही होता है । अतः अश्व में अश्व-ज्ञान होने से इसे सम्यक् बुद्धि नहीं माना जा सकता । उत्तरकाल में चित्रतुरगज्ञान का बाध न होने से मिथ्याज्ञान भी नहीं माना जा सनता । सशयबुद्धि व मादृश्यबुद्धि का यहाँ प्रश्न ही नहीं उत्पन्न होता । क्योंकि चित्रतुरगज्ञान में सादृश्यज्ञान व सशय-ज्ञान नहीं है । किन्तु चित्रतुरग में अश्वज्ञान बालको को अवश्य होता है अतः इसे सम्यग्ज्ञानादि चारों प्रकार के ज्ञानों से विलक्षण ही मानना होगा । उभी प्रकार का ज्ञान रामभिन्न नट में यह राम है ऐसा सामाजिको को है ।

डा. राकेश गुप्त ने शङ्कु की ‘नट शिक्षाभ्यासादि के द्वारा इस प्रकार कुशलता से रत्यादि स्थायिभावों के विभावो, अनुभावो व व्यभिचारियों का अभिनय प्रदर्शित करना है कि जिनमें वे कृत्रिम होते हुए भी सामाजिको को कृत्रिम नहीं प्रतीत होते । अतः नट द्वारा प्रदर्शित उन विभावादि से व्यभिचारित रत्यादि भावा का सामाजिक नट में अनुमान कर लेते हैं । वे अनुमीयमान रत्यादि नट में वास्तविक नहीं हैं किन्तु अनुकार्यनिष्ठ रत्यादि के अनुरण हैं । उन रत्यादि के अनुमितिज्ञान में सहृदयों को आनन्दानुभूति होती है अतः आनन्दजनक होने में वे अनुमीयमान रत्यादि रग बटलाने हैं—‘इमं मान्यता का निराकरण करते हुए कहा है कि जब अनुसार्य में विद्यमान रत्यादि के ज्ञान से भी सामाजिको को आनन्दानुभूति नहीं

१ Psychological Studies in Rasa, Page 43

२ काव्यप्रकाश बालवाधना टीका पृ ८९

३ पतञ्जल मायदण्डन मयाधि पाठ सूत्र ९

होती है तब नट में रत्नादि के अनुकरण के ज्ञान में आनन्द कैसे आ सकता है ? अपि च, वास्तविक रति के आनन्दजनक होने में उसका अनुकरण कथञ्चित् आनन्द का जनक हो भी जाय किन्तु वास्तविक शोकादि की तो दुःखजन्यता ही लोक में अनुभवमिद है नव शोकादि की अनुकरणता का ज्ञान सामाजिक के आनन्द का जनक कैसे बन सकता है ? यह दोष उन्हीं प्रकार का है जैसा कि शङ्कु ने भट्टसोल्सट के मन में नट में रत्नादि के आरोपज्ञान में सामाजिकों को आनन्द कैसे उत्पन्न होगा ? इस प्रश्न का उत्तर भी भट्टसोल्सट के मन में डा. राकेश गुप्त द्वारा प्रदत्त दोष के निगकरण में दिया जा चुका है ।

दूसरा समाधान—अभिनवभारती में शङ्कु के मतानुसार रत्नादियनुकरण को सुखजनक मानने पर शोकादि न्यायिभाव कैसे सुखजनक होंगे ? क्योंकि वे लोक में दुःखजनक हैं, इस शङ्का का समाधान करते हुए शङ्कु ने कहा है कि नाट्यगत विगेषताओं के कारण लोक में दुःखजनक शोकादि भी नाट्य में सुखजनक हो जाते हैं । यह समाधान अभिनवभारती में अभिनवगुप्त ने, शङ्कु के मतानुसार शोकादि भी नाट्यगत विगेषता के कारण सुखजनक हैं, इस रूप में दिया गया है ।^१

डा. राकेश गुप्त ने काव्य व नाट्य में शोकादि आनन्दजनक हैं, इस शङ्कु की मान्यता को अप्राप्त ठहराया है । क्योंकि शोकादि लोक में दुःखजनक-रूप में ही प्रसिद्ध हैं । अनुवायं रामादि में जब वास्तविक शोकादि भी दुःखजनक हैं तब उनका अनुकरण कैसे आनन्दजनक हो सकता है ? किन्तु डा. राकेश गुप्त की यह मान्यता भी मङ्गल प्रतीत नहीं होती । क्योंकि यह लोकोत्तर काव्यन्यापार की महिमा है जिसे कारण अस्मय शोकादि पदार्थ भी अनौक्तिक आनन्द के जनक हो जाते हैं । प्रमाणान्तरजन्य अनुभव की अपेक्षा काव्यन्यापारजन्य आम्बाद कमनीय तथा विनक्षण होता है । अतः लौकिक अनुभव के द्वारा काव्य से प्रतीयमान शोकादि में दुःखजनकता न मान कर आह्लादजनकता मानना उचित है ।^२ इसीलिए बरारमप्रधान काव्यों के श्रवण व उनके दर्शन में सामाजिकों की प्रवृत्ति देखी जाती है और उनको उसमें किसी प्रकार का उद्वेग नहीं होता । शोकप्रधान काव्यों के श्रवण व दर्शन में सामाजिकों में जो अश्रुपातादि देखे जाते हैं वे भी आनन्दजन्य हैं न कि दुःखजन्य । क्योंकि दुःख की तरह आनन्द में भी अश्रुपातादि होते हैं । इसीलिए भावद्वर्षन के मुनने में नर्कों को अश्रुपातादि होते हैं ।^३

(१) डा. राकेश गुप्त ने भट्टनायकमम्मत् रससिद्धान्त का खण्डन करते हुए भट्टनायक द्वारा काव्यशब्दों में अभिमत भावकत्व व्यापार का निम्न रीति से खण्डन प्रस्तुत किया है—‘भट्टनायक ने काव्यशब्दों में एक भावकत्वनामक व्यापार और माना है। जो अन्य शास्त्रीय शब्दों में नहीं होता। इस भावकत्व व्यापार का कार्य विभाव अनुभाव, व्यभिचारी तथा स्थायिभावा को दश-काल-प्रवस्था-व्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित रूप से उपस्थित करना है। अर्थात् उनमें जो भी देश-काल-व्यक्तिविशेषसम्बन्धादि विशेषताएँ हैं उनको हटा देना तथा सीता गङ्गुन्तला आदि विभावा को कान्तात्वरूप से उपस्थित कराना है। इसी प्रकार भावकत्व व्यापार आश्रय से सम्बन्धित अनुभावों में आश्रयविशेष के सम्बन्ध को तथा लज्जादि व्यभिचारिया में व स्थायिभावों में भी सीतारामादिव्यक्तिविशेष-सम्बन्ध को दूर कर उन्हें कटाक्षत्व, लज्जात्व व रसित्वरूप से उपस्थित कराता है। इसी व्यापार का नाम साधारणीकरण भी है, क्योंकि यह विभावादि को व्यक्ति-विशेषता सम्बन्ध से हटा कर साधारणरूप में उपस्थित कराता है।

यह व्यापार अन्य शास्त्रीय शब्दों में न रह कर काव्यशब्दों में ही क्यों रहता है? इसका कारण भट्टनायक ने यह बतलाया है कि काव्यशब्द दोषरहित तथा गुणालङ्कारादि से सम्बृत्त हैं अतएव सुन्दर हैं। इसी प्रकार दृश्यकाव्य नाट्य में भाङ्गिकादि चतुर्विध अभिनयों द्वारा उन विभावादि का प्रदर्शन होता है और वे अभिनय भी सुन्दररूप से उन विभावादि की उपस्थिति कराते हैं। इस प्रकार यह व्यापार काव्य-शब्दों में ही रहता है अन्य शास्त्रीय शब्दों में नहीं। इसीलिए भट्टनायक ने साधारणीकरण को—‘तस्मात् काव्ये दोषाभावगुणालङ्कारलक्षणन, नाट्ये चतुर्विधाभिनयरूपेण निविडनिजमोहमद्भुतनिवारणकारिणा विभावादिसाधारणीकरणरूपेणाभिधातो द्वितीयेनाशेन भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रस इति।’

इन शब्दों द्वारा प्रतिपादित किया है। संक्षेप में यही आशय भट्टनायक के मत का भावकत्व व्यापार द्वारा विभावादि का साधारणीकरण मानने में प्रतीत होता है। किन्तु यह उचित नहीं क्योंकि काव्य व नाट्य में क्रमशः दोषाभाव व गुणालङ्कार-सम्बृत्त सुन्दर शब्दों द्वारा तथा चतुर्विध अभिनय द्वारा उपस्थापित मीनादि विभाव, कटाक्ष-भुजादोषादि अनुभाव, लज्जा-धृति आदि मानस व्यभिचारिभाव सभी प्रेक्षकों व सहृदयों में विशेष रूप से ही उपस्थित होने हैं न कि साधारणीकृत रूप से। जैसे ‘ज्वाला सिनेमा में देवा देवी तथा काननवाला दोनों नायिकाएँ दर्शकों को अपनी अपनी विशेषता को लेकर ही प्रतीत होती हैं। अन्यथा साधारणीकृत रूप में दोनों में कोई भेद न रहने में नाट्य का सारा बचाना ही नष्ट हो जाता। रामायण में भीना, ऊर्मिला, माण्डवी, श्रुतरीति, चारो बहिनें अपने-अपने विशेष रूप में ही उपस्थित होती हैं, अन्यथा सभी के परस्पर एकरूप हो जाने पर मारा बचाना ही व्यर्थ हो

जाना। अतः काव्य व नाट्य में भी विभावादि की प्रेक्षकों व महद्दयों को विशेष रूप में ही उपस्थिति होनी है यह मानना पड़ता है।^१

(२) साप्रागर्णीकरण की जो शक्ति गुणानुद्धार-सम्बन्धित शब्दों में व वाचिकादि चतुर्विध अभिनयों में मानी है वह भी निराधार है। क्योंकि उपमादि अनुद्धार वर्णनीय वस्तु को और भी स्पष्ट रूप में उपस्थित करते हैं न कि उनको परस्पर अभिन्न रूप में अर्थात् अस्पष्ट रूप में उपस्थित करते हैं। जो वस्तु जितनी स्पष्ट रूप में उपस्थित होगी वह उतनी ही विशेष रूप में उपस्थित होगी न कि सामान्य रूप में। चतुर्विध अभिनय भी वस्तु को अपनी निजी विशेषताओं के बोधक हैं। उन्हीं विशेषताओं के प्रदर्शन में उनका अभिनय होता है अतः उनमें भी वर्णनीय वस्तु विभावादि का विशेष रूप में ही उपस्थापन महद्दयों को होगा, सामान्य रूप में कैसे हो सकता है ?^२

(३) विभावादिचर्वणा व स्यायिभावचर्वणा के समय महद्दय विभावादि व स्यायिभाव में भिन्न विषय के ज्ञान में रहित हो जाता है। अर्थात् उस समय विषयान्तर-सम्पर्कशून्य विभावादि का ही ज्ञान उसको रहता है यह कथन भी भट्टनायक का उपयुक्त नहीं है। क्योंकि नाटक व काव्य का लोकोपयोग में घनिष्ठ सम्बन्ध है। अतः उनके ज्ञान के समय उन वाक्यों में वर्णनीय वस्तुओं में सम्बद्ध जीवन की अन्य वस्तुओं का ज्ञान भी प्रेक्षकों को या महद्दयों को होना स्वाभाविक है। उनके ज्ञान का अभाव उसमें कैसे बतनाया जा सकता है ? गणित शास्त्र या रसायन-शास्त्र की समस्याओं का विचार करते समय चाहे कुछ क्षणों के लिए विचारक उनमें निमग्न होकर अपने ही लौकिक वस्तुओं के ज्ञान में रूढ़ हो जाय किन्तु काव्य में व नाट्य में इसकी सम्भावना नहीं है। और यदि कुछ क्षणों के लिए ऐसी स्थिति मान भी ली जाय तो भी अन्य क्षणों में तो लौकिक परिस्थितियों व वस्तुओं का ज्ञान भी प्रेक्षकों व महद्दयों को रहता है ऐसा मानना ही होगा। अतः रसानुभूति के समय महद्दयों को विषयान्तर-सम्पर्कशून्य मानना भी समुचित व तर्कसम्मत प्रतीत नहीं होता।^३

किन्तु विचार करने पर डा. रावेण के उपर्युक्त आरोप अविचारपूर्वक ही मिट्टे होते हैं। डा. रावेण का कहना है कि काव्य व नाट्य में मोनादि विभाव विशेष रूप में ही महद्दयों को प्रतीत होते हैं किन्तु यह कथन अभिधा व्यापार द्वारा शब्दों में नव मोनादि विभावों की उपस्थिति होनी है उस दशा में सम्भव है। अर्थात् प्रारम्भ में मोनादि विभाव अभिधा व्यापार द्वारा विशेष रूप में ही सभी को उपस्थित होते हैं और इस तथ्य को भट्टनायक भी स्वीकार करता है। किन्तु साप्रागर्णीकरण रूप में उपस्थिति तो उस दशा के उत्तर काल में होती है जब कि

अभिधा व्यापार द्वारा उपस्थित वस्तुएँ सौन्दर्य के कारण मन में स्थान प्राप्त कर लेती हैं और तब सहृदय वर्णनीय वस्तु के साथ तन्मयीभवनयोग्यतारूप सहृदयता के साथ उन अर्थों की पुन पुनरनुसन्धानरूप भावना करता है। वर्णनीय वस्तुओं में तन्मय होकर उनकी भावना करने से सर्वविध विशेषताओं का परिहार होकर मात्र वस्तुरूप से ही उनको प्रतीति होती है। यही उनका साधारणीकरण है। और यह स्थिति सभी सहृदयों को अनुभव-सिद्ध है। इसका अपलाप नहीं किया जा सकता। चाहे डा राकेश व उनके द्वारा कल्पित सहृदयों को इसकी प्रतीति न हो। डा राकेश जब गणित शास्त्र तथा रसायन शास्त्र जैसे गौरव विषयों में भी विचारक की ऐसी तन्मयीभाव की दशा को कुछ क्षणों के लिए भानने को उद्यत हो सकते हैं जहाँ उसी गणित-समस्या की साधारणीकृत रूप में उपस्थिति होती है तथा अन्य लौकिक वस्तुओं की नहीं। वहाँ भी यह स्थिति उस विषय की पुन पुनरनुसन्धानरूप भावना से ही होती है। गणितज्ञ व रसायनशास्त्रज्ञ को उन प्रश्नों के विवेचन सुन्दर प्रतीत होते हैं अतः वे उस व्यक्ति के हृदय में स्थान प्राप्त कर लेते हैं। और तब गणितज्ञ व रसायनशास्त्रज्ञ विद्वान् उनका बार-बार चिन्तन करता है। उस बार-बार चिन्तन का यही परिणाम होता है कि चिन्तन करते करते समस्या ही उनके विचार का विषय बन जाती है, उसके आसपास की परिस्थितियों तथा तत्सम्बद्ध पुस्तक, विषय आदि का तिरोधान हो जाता है। तब सुन्दर शब्दा द्वारा उपस्थापित विभावाद विषयों के सुन्दररूप में उपस्थित होने से सौन्दर्य के कारण उनका सहृदय के मन में स्थान प्राप्त कर मानस बनना तथा सौन्दर्य के कारण उनका बार बार चिन्तन करना और सहृदय का तन्मय बन जाना स्वाभाविक है। तन्मय बन जाने का आशय ही यह है कि अन्य सभी विशेषताओं का तिरोधान होकर उस वस्तुमात्र का सहृदय के मन में शेष रह जाना अर्थात् वस्तुमात्र-रूप से, भावमात्ररूप से उसका ज्ञान होना। यही तो साधारणीकरण है और यह साधारणीकरण सहृदयों के लिए एक अनुभवसिद्ध तथ्य है। अतः इसका अपलाप न मनोविज्ञान पर सक्ता है और न सहस्रो मनोवैज्ञानिक ही। 'ज्वाला' मिनेमा की नायिकायें काननवाला और रेवा देवी प्रारम्भ में अपनी-अपनी विशेषताओं से युक्त ही प्रतीत होती है। किन्तु उनके मानस बनने पर सहृदयता-मस्तिष्क भावना द्वारा उनका पुन पुनश्चिन्त करने पर उनका भी कुछ क्षणों तक सहृदय की कामिनीरूप से ही भान होना है न कि काननवाला या रेवादेवी रूप में, अर्थात् अपनी अपनी विशेषताओं के साथ। कुछ क्षणों तक साधारणीकृत रूप से इनकी उपस्थिति होने मात्र से क्यावस्तु में या मिनेमा में किसी प्रकार के बेअर्रोंम (Chaos) की सम्भावना नहीं है, क्योंकि उममें पूर्व तथा उममें बाद की स्थिति में उनकी सर्वविध विशेषताओं का भान बना रहता है। कुछ क्षणों तक ही ऐसी उपस्थिति होती है यह कथन हमें मान्य है, क्योंकि बार-बार तन्मयतापूर्वक चिन्तन करने से जो स्थिति आती है वह कल्पितता-मन्यमिनी ही होती है। अतः एव रसा-स्वादन भी तो कल्पितता-मन्यमिनी ही है, चिरकाल तक उमकी प्रतीति नहीं होती।

और यह स्थिति भी उन्हीं पुरुषों की होती है जिनका निर्मल चित्त वर्णनीय वस्तु या भाव के तन्मयीभवन में मग्न है। ऐसे ही पुरुष महदय बहलाते हैं और इसीलिए माधारणीकरण में भावना के साथ साथ महदयता को भी कारण माना है। इसीलिए पण्डितराज जगन्नाथ ने 'महदयनामहृत्तेन भावनाविगेषमहिम्ना' के द्वारा महदयता और भावना दोनों को ही माधारणीकरण में कारण माना है। गुणालङ्कार-संस्कृत काव्यशब्दों से या चतुर्विध अभिनय से माधारणीकरण नहीं होता है। वे तो माधारणीकरण में प्रयोजक अर्थान् परम्परया कारण हैं। क्योंकि उनके द्वारा वर्णनीय वस्तु में मौन्दर्य का उत्पादन किया जाता है, उन्हें सुन्दरता प्रदान की जाती है। और सुन्दर वस्तु में मानव का मन रमता है और वह वस्तु उसके मन में स्थान प्राप्त कर लेती है तथा मौन्दर्य के कारण व्यक्ति उसकी पुन पुन चिन्तना करता है। इसी आशय से भट्टनायक ने परम्परया गुणालङ्कार-संस्कृत शब्दों व चतुर्विध अभिनय को माधारणीकरण में कारण बतलाया है न कि साक्षात् रूप में। पण्डितराज जगन्नाथ ने इसीलिए 'समुचितललितसनिवेशचारणा काव्येन समर्पितं महदयहृदय प्रविष्टं' शब्दों द्वारा इसी रहस्य की व्यक्ति की है कि गुणालङ्कार-संस्कृत काव्यशब्दों द्वारा उपस्थापित विषय मौन्दर्य के कारण महदयहृदय में स्थान प्राप्त कर लेता है।

उपर्युक्त मन्दर्भ में डा रावेण के इस आक्षेप का भी निराकरण हो जाता है कि 'गुण व अलङ्कारों में तथा वाचिकादि चतुर्विध अभिनयों में ऐसी क्या विगेषना या सामर्थ्य है जो विभावादि का माधारणीकरण कर देती है। ऐसी कोई शक्ति उनमें अनुभूत नहीं होती जो उन वस्तुओं को विगेषतारहित माधारण रूप में उपस्थापित कर सके। अपितु अलङ्कार आदि तत्त्व वर्णनीय वस्तु को अनिस्पष्ट रूप में उपस्थित कराते हैं और वह प्रतीति विगेषरूप में उपस्थित होने में ही होती है न कि माधारण रूप में।' क्योंकि गुण व अलङ्कार वर्णनीय वस्तु को सुन्दरता प्रदान कर सुन्दर रूप में उपस्थित करते हैं और सुन्दर वस्तु महदयहृदय में प्रवेश करने में मग्न होती है तथा उसकी पुन पुन चिन्तना कराने में सक्षम है। इसी पुन पुनचिन्तनारूप भावना से वस्तु का माधारणीकरण होता है। अतः गुणालङ्कारयुक्त शब्दों में माधारणीकरणयोग्यता अगत्या माननी ही पड़ती है और यह महदयानुभव-मिद तथ्य है।

भट्टनायक के भोगहृत्त्व या भोजकत्व व्यापार का खण्डन करते हुए डा रावेण गुप्त न उन व्यापार को 'यह एक दार्शनिक विश्वास है जो कि मनोविज्ञान का विषय नहीं है' कह कर टाट दिया है। उनके अनुसार मनोविज्ञान मानागिक विषयों का ही ज्ञान कराना है, उसमें बहिर्भूत आध्यात्मिक विषयों का नहीं। साथ ही उन्होंने यह भी कहा है कि रमानुभूतिदशा में सन्वगुण का उद्रेक बंन हो जाता है? और उसके उद्रेक में विषयान्तरगम्यकंभूत मनोविश्रान्ति बंन हो जाती है? अर्थान् ये दोनों ही स्थितियाँ सम्भावित नहीं हैं।

किन्तु जिस वस्तु का मन से ज्ञान होता है वह चाहे सासारिक हो या ससार में परे शुद्ध आध्यात्मिक हो, वह मनोविज्ञान के क्षेत्र में आती ही है। साधारण वस्तुएँ तथा उसमें बहिर्भूत भी जो वस्तुएँ मन से सम्बन्धित हैं वे सभी मनोवैज्ञानिक अध्ययन के क्षेत्र में आती ही हैं। मनोवैज्ञानिक अध्ययन मन के द्वारा अनुभूत होने वाले या मन से सम्बन्ध रखने वाले ज्ञान तथा उसके प्रभावों या परिणामों का अध्ययन है। इस अध्ययन क्षेत्र में रस भी आता है। मन में सत्त्व-गुण का किन्हीं कारणों से उद्रेक होकर रज और तम के अभिभूत होने पर अन्तर्मुख होकर साधारणीकृत रत्यादि स्थायिभावों या आत्मा का मन-सम्बन्ध द्वारा कंसा जान होता है तथा उसके क्या परिणाम होते हैं? यह अध्ययन क्या मनोवैज्ञानिक अध्ययन का क्षेत्र नहीं है? अवश्य है। इस तथ्य को मान लेने पर सत्त्व का उद्रेक होकर रत्यादिमिश्रित आत्ममयी सविद्विथान्ति को दार्शनिक विद्वान्त कहकर टाल देना कहाँ तक सगत है? इसका सहृदय पाठक ही निर्णय करें। रही सत्त्व-गुण के उद्रेक की बात। त्रिगुणात्मक मन के जो सत्त्व, रजस्, तमस् तीन गुण हैं इनका विभिन्न कारणों व परिस्थितियों से उद्भव व अभिभव होता ही रहता है। लोक में भी प्रतिदिन कभी सत्त्वगुण का, कभी रजस् का और कभी तमस् का उद्रेक होता है यह अनुभवसिद्ध है। सुखानुभूति, शान्त्यनुभूति एवं ज्ञान की परिस्थिति में सत्त्वगुण का उद्रेक सभी स्वीकार करते हैं। किसी भी वस्तु का ज्ञान होता है या किसी प्रकार के आनन्द का अनुभव होता है उस समय सत्त्वगुण का उद्रेक सभी मानते हैं। क्योंकि ज्ञान या आनन्द सत्त्व के स्वरूप हैं। इसीलिए साध्यकारिकाकार ने प्रीति अर्थान् मुख को सत्त्व का, दुःख को रज का तथा मोह को तम का स्वरूप यत्नाया है। ज्ञान या प्रकाश सत्त्व का कार्य है।' गीता में भी चतुर्विंश अध्याय में सत्त्वादि के इन कार्यों का विवेचन किया गया है। सत्त्व के उद्रेक के कारण बहुत हो सकते हैं, प्रकृत में रसानुभूति में साधारणीकृत सुन्दर वस्तुओं के सम्पर्क या चिन्तन से मन में उसका उद्रेक होता है। और जब उसका उद्रेक होता है तब मन के अन्तर्मुख व एकाग्र होने पर रत्यादियुक्त आत्मा में उसकी विथान्ति भी स्वतः सिद्ध है। और उसमें विथान्ति होने पर रत्यादिमिश्रित आत्मानन्द की प्रतीति भी युक्तियुक्त है। चाहे इसको Miraculous Power माना जाय या और कुछ। किन्तु यह तथ्य सहृदयहृदयानुभवमिद्ध है, इसका अपलाय नहीं किया जा सकता।

रसानुभूतिजन्य आनन्द की ब्रह्मानन्दमहोदर मानना भी नवंबर सगन है, क्योंकि जेने ब्रह्मानन्द की अनुभूति सत्त्वगुण का उद्रेक होने पर मन के अन्तर्मुख होने पर आत्ममात्रविथान्ति से होती है और वहाँ लौकिक विषयों का सम्पर्क नहीं होता उसी प्रकार रसानुभूति के समय बान्ध या नाट्य के साधारणीकृत विभावादिम्य सुन्दर विषयों द्वारा सत्त्वगुण का उद्रेक होने पर मन अन्तर्मुख होकर आत्मानन्द

१. प्रीत्यप्रीतिविषयप्रत्ययः प्रकाशप्रवृत्तिनियमायाः । मा का चारिका १०

२. भगवद्गीता अ. १८ श्लोक १, ३, ८, ११, १२, १३

का भान करता है और वहाँ भी अन्य लौकिक विषयों की प्रतीति नहीं होती किन्तु साधारणीकृत अत एव देशकालव्यक्तिम्वन्धरहित रत्यादि स्थायिभावों की प्रतीति होती है। अतः उन्ने ब्रह्मानन्दरूप न कहकर स्थायिभावों के सम्पर्क के कारण ब्रह्मानन्द-महोदर कहा गया है। रनास्वाद में और मत्र बातें ब्रह्मानन्द के समान हैं, केवल रत्यादि स्थायिभावों का अधिक भान वहाँ होता है, एतावन्मात्र भेद है, इसी भेद के कारण तथा अन्य सभी समानताओं के कारण इसे ब्रह्मानन्दसहोदर (मदृश) कहा गया है।

डा राक्षेस गुप्त अपने शोध प्रबन्ध 'भाईकोलोजिकल स्टडीज इन गम' में आचार्य अभिनवगुप्तपाद के मन का निराकरण करते हुए कहते हैं कि "राम मोतादि पात्रों अर्थात् विभावों का तथा उनके मानसिक भावों व्यभिचारियों व स्थायिभावों का साधारणीकरण मनोविज्ञान के सिद्धान्त में अनुपपन्न है। हम ऐसे किसी प्रमाता सहृदय की सम्भावना नहीं कर सकते जिस नाटकीय विभावादि के प्रत्यक्ष के समय इनके अनिरिक्त अन्य बाह्यवस्तु का ज्ञान न हो। अतः देशकालव्यक्तिविशेषादि के सम्बन्ध में रहित रूप से विभावादि की उपस्थितिरूप साधारणीकरण सर्वथा अनुपपन्न है।

किन्तु डा राक्षेसगुप्त का यह कथन अनुभवविरोध है। नाटकीय उपकरणों के द्वारा होने वाले विभावादि के ज्ञान में तन्मय हो जाने पर अन्य वस्तु के ज्ञान के होने की बात को तो दूर जाने दीजिए। लोक में भी जब कोई व्यक्ति किसी वस्तु में तन्मय हो जाता है उस समय अन्य वस्तुओं का ज्ञान उसे नहीं रहता। अर्जुन ने जब लक्ष्यवेध किया था उस समय अर्जुन की मनोवृत्ति लक्ष्यकार ही हो गई थी, लक्ष्य में भिन्न उसे अन्य किसी वस्तु का ज्ञान या भान नहीं रहा था। तभी वह लक्ष्यवेध करने में समर्थ हो सका।

इसी आधार पर ब्रह्मरूपी लक्ष्य का वेध करने के लिए ब्रह्म में मन की तन्मयता उपनिषद् में बतलाई गई है—

प्रणवो ऽनु शगे ह्यात्मा ब्रह्म तन्लक्ष्यमुच्यते ।

अप्रमत्तेन वेद्ध्यं शरवत्तन्मयो भवेत् ॥^१

धनुर्गृहीत्वोपनिषद् महाम्ब शर ह्युपामानिधितुं सुन्यसीत ।

आयम्य तद्भावगतेन चेतसा लक्ष्यं तदेवाक्षरं योग्यं विद्धि ॥

एक गणितज्ञ किसी प्रश्न का समाधान तलाश करना है उस समय वह न वा एसा होता है कि गणितज्ञ उस पर विचार करने करने इनका तन्मय हो जाता है कि उस प्रश्न को छोड़कर कोई भी वस्तु उसके चिन्तन में नहीं रहती। आमानुसन्धान करने वाला जब अन्वयविषयों से वित्त की हटाकर आत्मा में मगाना है उस समय समाधि में उसकी मनोवृत्ति आमाधार हो हो जाती है और आमा को छाट कर अन्य किसी भी वस्तु का भान उसे नहीं होता। क्योंकि मन में मनुष्य जिस वस्तु

का बार बार चिन्तन करता है, मनुष्य की मनोवृत्ति उस समय तदाकार ही हो जाती है। और जिस वस्तु के आकार की मनोवृत्ति बनती है उसी वस्तु का ज्ञान उसे होता है अन्य वस्तु का नहीं। क्या मनोवैज्ञानिक किसी समस्या का चिन्तन करता हुआ ऐसी स्थिति में नहीं पहुँचता? अवश्य पहुँचता है। तब गुणालङ्कारसंस्कृत सुन्दर काव्यशब्दों द्वारा तथा सुन्दर अभिनय द्वारा उपस्थापित सीतादि विभावों तथा अनुभावों आदि के मन में पहुँचने पर तन्मयता से उनका चिन्तन करता हुआ सहृदय ऐसी स्थिति में पहुँच जाय और वे वस्तुएँ या वे मनोभाव ही उनके चित्त में रहे जेब सभी सम्बन्ध वस्तुओं के सम्बन्ध का ज्ञान हटजाय तो कौनसी असम्भव बात है। यह तो तन्मयता से चिन्तन में सर्वत्र ही होता है। इसी लिए अभिनवगुप्त ने कहा है—एकधनशोकसविच्छवर्णेशि लोके स्त्रीलोकस्य विश्रान्तिरन्त-
रायग्न्यत्वात्'। सभी को किसी न किसी दशा में ऐसी स्थिति का अनुभव होता है। फिर साधारणीकरण को अनुपपन्न बतलाना कैसे सम्भव है? अतः साधारणीकरण की अनुपपत्ति बतलाना अनुभवविरुद्ध और अमनोवैज्ञानिक है। विभावादि का साधारणीकरण मानने वालों ने उसमें किसी वर्णनीय वस्तु या मनोभाव में तन्मयीभवन की योग्यतारूप सहृदयता और उस भाव के पुनः पुनरनुसन्धानरूप भावना को कारण बतलाया है। और यह स्थिति सहृदयों के हृदयसंवाद से मिथ्य है अतः उसको अनुभवविरुद्ध बतलाना ही अनुभवविरुद्ध है।

डा. राजेश गुप्त ने अभिनवगुप्त के—‘साधारणीकृत विभावादि के द्वारा सहृदय के हृदय में वासनारूप से वर्णमान म्यायिभाव उद्बुद्ध हो जाता है किन्तु वह भी व्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित रूप से उद्बुद्ध होता है, अतः साधारणीकृत है। उसी साधारणीकृत रतिभाव का सहृदय प्रमाता ज्ञानरूप आस्वादन करता है और उपर्युक्त रीति से आस्वाद्यमान वही रत्यादिभाव रम्यदाभिषेय है’—इस कथन का प्रत्याख्यान करते हुए कतिपय प्रश्नों का उद्भावन किया है—‘जैसे साधारणीकृत विभावों तथा अनुभावों का सम्बन्ध सहृदय से नहीं है, क्यों कि अनुभाव आध्ययवर्ती है तथा विभावों का सम्बन्ध भी आध्यय में है। अतः वे आध्यय में विद्यमान रतिभाव का उद्बोध करने में समर्थ हो सकते हैं किन्तु वे अनुभाव तथा विभाव सहृदय में वासनारूप से विद्यमान भाव के उद्बोधन में कैसे समर्थ होंगे? इसी प्रकार प्रेक्षक या सहृदय नाटक देखते समय या काव्य पढ़ते समय काव्य में चित्रित तथा नाटक में अभिनय द्वारा प्रदर्शित रत्यादि वासनाओं का अनुभव नहीं करते हैं किन्तु यदि उनकी किसी पात्र के साथ सहानुभूति होती है तो उसके प्रेम-प्रदर्शन से वे हर्ष का तथा उस पर आपत्ति आने पर दुःख का अनुभव करते हैं। रति का आस्वादन तो सहृदय उसी दशा में कर सकते हैं जब कि नाट्यमंच पर प्रदर्श्यमान पात्र के प्रेम-दर्शन में उन्हें अपनी प्रियत्ता की स्मृति या अपने निजी व्यक्ति की मृत्यु का स्मरण हो जाय। किन्तु यह सम्भव नहीं, क्योंकि प्रमाता सहृदय उस समय वेदान्तर के मर्मक से शून्य है। अपि च सभी

कभी तो ऐसी स्थिति आती है कि गमय पर प्रदर्शमान रति के विभावादि से विपरीत भाव की महदय को अनुभूति होती है। जैसे यदि किसी दुष्ट नायक के प्रेम का प्रदर्शन किया जाता है तो महदय में उभ प्रेम-प्रदर्शन से रति की भावना जागृति न होकर दुःख या क्षोभ की भावना जागृति होती है। यदि यह कहा जाय कि वे विभावादि साधारणीकृत हैं अतः नायक में दृष्टता आदि का ज्ञान नहीं रहता तो उन साधारणीकृत अर्थान् व्यक्तिविशेषादि सम्बन्धरहित विभावादि से महदय में न महा-नुभूति और न किसी विरोधी भाव का ही जागरण हो सकेगा फिर रति कैसे उद्वुद्ध हो सकती है? ऐसी स्थिति में उन साधारणीकृत विभावादि का महदय के साथ किसी प्रकार का सम्बन्ध न होने में उन महदय के हृदय में वासनारूप से विद्यमान न्यायिभाव का उद्बोध मानना सर्वथा अनुपपन्न है।

किन्तु डा गुप्त के ये सब आक्षेप अविवचारविजृम्भित हैं। क्योंकि यह तो यथार्थ है कि अनुभाव आश्रयवर्ती हैं और वे सीतादि विभाव रति के आश्रय राम के प्रति ही हैं न कि महदय के प्रति। किन्तु अभिनवगुप्त व्यक्ति-विशेषसम्बद्ध कारणों व कारणों से महदय महदयनिष्ठ रति का उद्बोध नहीं मानता अपितु साधारणीकृत अतएव व्यक्तिविशेषादि के सम्बन्ध से रहित विभावादि से मानता है। रत्यादि के कारण कार्य आदि में विभाव अनुभाव आदि का व्यपदेश ही उनके साधारणीकृत होने पर होता है। अतः विभावों व अनुभावों का आश्रय में सम्बन्ध मानना डा गुप्त का सर्वथा निराधार है क्योंकि साधारणीकरण से पूर्व सीतादि कारण के व्यक्तिविशेष में सम्बद्ध होने से महदय महदय में वासनारूप में विद्यमान रत्यादि भावों को आम्नादाह-कुरयोग बनाना आदि विभावनादि व्यापार ही उनमें नहीं हैं। ये व्यापार तो साधारणीकरणान्तर ही आते हैं और तब ही विभावादि सजाये उनकी होती हैं। ऐसी स्थिति में यह कहना कि विभावादि आश्रय में सम्बन्धित हैं, उचित नहीं।

यद्यपि यह कहा जा सकता है कि साधारणीकरण के पश्चात् भी उनका महदय में कोई सम्बन्ध नहीं है तो महदय की रति का उद्बोध उन विभावादि से कैसे होगा किन्तु वह शङ्का भी समीचीन नहीं, क्योंकि व्यक्तिविशेषसम्बन्धरहित सामान्य कारणों में प्रत्येक पुरुष में रत्यादि भावों का उद्बोध होता सम्भव है। उनके व्यक्तिविशेषसम्बद्ध न होने के कारण महदय के साथ भी उनका सम्बन्ध माना जा सकता है। सीतादि की रामादिव्यक्तिविशेषसम्बन्धिता ही महदयों में रत्यादि भावों के उद्बोध में प्रतिगन्धक है और साधारणीकरण द्वारा उनका परिहार हो चुका है। अतः अब महदय में उन विभावों में रत्यादि के उद्बोध में कोई बाधा नहीं है। फिर भी प्रत्येक व्यक्ति में उनमें रत्यादि के उद्बोध की सम्भावना नहीं है, क्योंकि तिम में महदयता है उन्हीं में विभावादि पदार्थों में लम्ब्य होकर भावना द्वारा साधारणीकरण की योग्यता है। उन्हीं महदयों में विभावादि का साधारणीकरण होता है। तथा तिम में साधारणीकरण हो चुका है उन्हीं में साधारणीकृत विभावादि द्वारा रत्यादि का उद्बोध होता है। प्रत्येक व्यक्तियों के प्रति तो वे सीतादि व्यक्ति-

विशेष में सम्बन्धित हैं और व्यक्तिविशेषसम्बन्धित मोनादि, जिनमें उनका सम्बन्ध है उन्हीं में, रत्यादि भावों की जागृति के कारण हो सकते हैं अन्यो में नहीं।

अन्तिम आक्षेप जो डा. राकेश गुप्त ने अभिनव के मिथ्यात्व पर किया है वह यह है कि 'अभिनव रमानुभूति को आनन्दरूप इसलिए मानने हैं कि वहाँ सविद्विधान्ति हो जाती है। और सविद्विधान्ति ही साम्यमतानुसार सुख तथा सविद्विधान्ति ही दुःख है। किन्तु सविद् की अविधान्ति अर्थात् चाञ्चल्य ही साम्यमतानुसार दुःख माना जायगा तो लौकिक दशा में मदा दुःखानुभूति ही होगी। और लौकिक दशा अर्थात् व्यक्तिविशेषसम्बन्ध दशा को अभिनवगुप्त स्वयं वैयक्तिक सुखदुःखरूप मानते हैं, अतः उनका अपने वचन से ही विरोध है। किन्तु डा. गुप्त अभिनवगुप्त के आशय को ही नहीं समझ सके। रमानुभूतिदशा में सविद्विधान्ति होती है और सविद्विधान्ति साम्यमतानुसार सुखरूप है इसलिए रमानुभूति सुखमयी ही होती है न कि दुःखमयी यह अभिनव का आशय है। इसका यह तात्पर्य नहीं है कि लौकिक दशा में सविद्विधान्ति होनी ही नहीं वहाँ भी सविद्विधान्ति होती है अतः वहाँ भी सुखानुभूति होती है किन्तु वहाँ कदाचित् ही सविद्विधान्ति होती है सर्वदा नहीं। अतः लोक में रत्यादि स्थायी भाव सुखदुःखो-भयात्मक हैं न कि एकान्त सुखमय। किन्तु रसानुभूति में तो सविद्विधान्ति अवश्य भावी है अतः उस दशा में एकान्त सुख का ही भान होता है दुःख का नहीं। साम्य, वेदान्त आदि सभी शास्त्र इस तथ्य को स्वीकार करते हैं कि जब किसी अभिष्ट विषय पर मन कुछ क्षण के लिए स्थिर हो जाता है उस समय उस विषय पर मनोविधान्ति होने से सुख की प्रतीति होती है और जब मन किसी किसी विषय पर चलायमान रहता है तब सविद्विधान्ति नहीं होने पाती अतः उस समय दुःखानु-भूति होती है। वेदान्त ने तो सविद्विधान्ति में सुखानुभूति क्यों होती है इसका भी स्पष्ट विरलेपण कर दिया है कि 'सविद्विधान्ति सत्त्वगुणोद्भेद' में होती है और उस समय मन अन्तर्मुख होकर स्थिर हो जाता है। उस पर आत्मा का पूर्ण प्रतिबिम्ब पड़ता है और आत्मा आनन्दरूप है, उसी आत्मानन्द की प्रतीति व्यक्ति को होती है। किन्तु मनोवृत्ति के चलते ही आत्मा का पूर्ण प्रतिबिम्ब नहीं पड़ने पाता अतः उस समय उस आनन्द की प्रतीति नहीं होती।

इस विषय का निरूपण पञ्चदशी, विचारमाग्य आदि ग्रन्थों में स्पष्ट तौर से किया गया है। अतः सविद्विधान्ति में आत्मानन्द की प्रतीति होने में रमानुभूति में आनन्द का ही भान होता है यह अभिनवगुप्त का कथन यथार्थ है। इसीलिए उन्होंने स्पष्ट कहा है कि 'अस्माकं मते तु मवेदनमेवानन्दधनमास्वाद्यते तत्र वा दुःखाशङ्का' अर्थात् रसानुभूतिदशा में मन अन्तर्मुख होकर आत्मानन्द का ही ज्ञान-मय आस्वादन करता है और आत्मा आनन्दधन है। अतः वहाँ दुःख की आशङ्का करना भी निरर्थक है। किन्तु यह दशा अभिष्ट विषय की प्राप्ति में लौकिक

दशा में भी होती है। अर्थात् व्याक्तावशेषमम्बद्धता दशा में भी वतिषय क्षणों के लिए यदि सविद्विषयान्ति हो जाती है तो वहाँ भी आत्मानन्द का भान होता है, किन्तु उसके माध्यम लौकिक विषय हैं अतः उसे वैषयिक सुख या लौकिक सुख कहते हैं। अतः सविद्विषयान्ति को सुख मानने पर लोक में एकान्तत दुःखानुभूति होने लग जायगी जो कि अनुभवविरुद्ध है, यह निष्कर्ष डा गुप्त का सर्वथा अज्ञानमूलक है। इति शम् ।